

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA**

**JOÃO VITOR FONTANELLI SANTOS**

**FIGURAS DA MATA, OCUPANTES DA CIDADE E DO RIO: IMAGINÁRIO  
ETNOGRÁFICO E ETNOGRAFIA DAS TRANSFORMAÇÕES DÂW –  
RIO NEGRO (AM)**

**Curitiba, março de 2015**

**JOÃO VITOR FONTANELLI SANTOS**

FIGURAS DAMATA, OCUPANTES DA CIDADE E DO RIO: IMAGINÁRIO  
ETNOGRÁFICO E ETNOGRAFIA DAS TRANSFORMAÇÕES DÂW –  
RIO NEGRO (AM)

Dissertação apresentada ao Programa  
de Pós-Graduação em Antropologia da  
Universidade Federal do Paraná como  
requisito parcial à obtenção do grau de  
mestre em Antropologia Social

Orientador: Prof.<sup>a</sup> Dra. Edilene Coffaci  
de Lima

**CURITIBA**

**2015**

Catálogo na publicação  
Vivian Castro Ockner – CRB 9º/1967  
Biblioteca de Ciências Humanas e Educação - UFPR

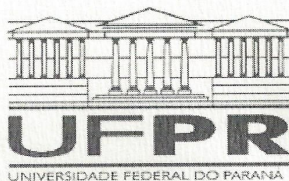
Santos, João Vitor Fontanelli

Figuras da mata, ocupantes da cidade e do rio: imaginário  
etnográfico e etnografia das transformações Dâw – Rio Negro (AM). /  
João Vitor Fontanelli Santos. – Curitiba, 2015.  
139 f.

Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Edilene Coffaci  
Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Setor de Ciências  
Humanas, Letras e Artes  
Universidade Federal do Paraná.

1. Antropologia social – história – etnologia.  
2. Índios da América do Sul – Amazonas(Estado) – Brasil. 3. Índios  
Dâw – cultura – conscientização do sujeito. I. Título.

CDD 572.981



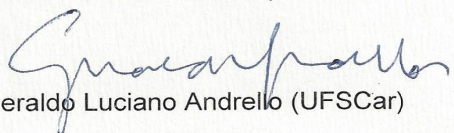
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA  
RUA GENERAL CARNEIRO, 460 / 6º ANDAR  
CEP 80060-150 - CURITIBA- PR  
Telefone (41) 3360-5272


**119ª ATA DA SESSÃO PÚBLICA DE DEFESA DE  
DISSERTAÇÃO PARA OBTENÇÃO DO GRAU DE MESTRE  
EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**

Ao sétimo dia do mês de abril de dois mil e quinze, às quatorze horas e trinta minutos, na Sala 613 – 6º andar, Edifício D. Pedro I, do Setor de Ciências Humanas da Universidade Federal do Paraná (SCH/UFPR), foram instalados os trabalhos de arguição do mestrando **João Vitor Fontanelli Santos** para a Defesa Pública de sua Dissertação intitulada: *“FIGURAS DA MATA, OCUPANTES DA CIDADE E DO RIO: IMAGINÁRIO ETNOGRÁFICO E ETNOGRAFIA DAS TRANSFORMAÇÕES DÂW – RIO NEGRO (AM)”*. A Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Paraná (PPGA/UFPR), foi constituída pelos seguintes Professores Doutores: Ricardo Cid Fernandes, presidente da sessão, Geraldo Luciano Andreello (UFSCar) e Maria Inês Smiljanic Borges (PPGA/UFPR). Dando início à sessão, o presidente passou a palavra ao aluno, para que o mesmo expusesse seu trabalho aos presentes. Em seguida, o presidente da sessão passou a palavra a cada um dos Examinadores, para suas respectivas arguições. O aluno respondeu a cada um dos arguidores. O presidente retomou a palavra para suas considerações finais e, depois, solicitou aos presentes e ao mestrando que deixassem a sala. A Banca Examinadora, então, reuniu-se sigilosamente para discussão de suas avaliações, e decidiu pela *APROVAÇÃO* do aluno. O mestrando foi convidado a ingressar novamente na sala, bem como os demais assistentes, após o que o presidente da sessão fez a leitura do Parecer da Banca Examinadora, outorgando-lhe o Grau de **Mestre em Antropologia Social**. Nada mais havendo a sessão foi encerrada, da qual eu, Paulo Marins Gomes, lavrei a presente ata, que vai assinada por mim e pelos membros da Comissão Examinadora. Curitiba, 7 de abril de 2015.

  
Paulo Marins Gomes

  
Prof. Dr. Ricardo Cid Fernandes (Presidente da Banca)

  
Prof. Dr. Geraldo Luciano Andreello (UFSCar)

  
Profa. Dra. Maria Inês Smiljanic Borges (PPGA/UFPR)

*Dedico este trabalho a todos os Dâw, e à  
minha mãe, Maria da Graça Fontanelli  
Santos, por suas lutas pela vida.*

## AGRADECIMENTOS

Agradeço à CAPES pela bolsa de estudos concedida nos anos de 2011 e 2012, bem como pelo custeio de parte de minha pesquisa de campo.

À Edilene Coffaci de Lima, fiel orientadora desde a graduação em Ciências Sociais, sendo ela responsável por grande parte de minha formação na área da etnologia indígena, principalmente no que diz respeito ao estudo das populações do rio Negro. Suas observações e seu acompanhamento comprometido durante esta pesquisa foram de fundamental importância para o desenvolvimento da mesma.

Às professoras e professores do PPGAS/UFPR, principalmente ao Ricardo Cid Fernandes, à Maria Inês Smiljanic, Laura Pérez Gil, Paulo Guérios e Miguel Carid Naveira, pela formação pessoal e intelectual ao longo de aulas, leituras e discussões durante o mestrado. Ao professor Geraldo Andrello, pela leitura dedicada e estimulante da dissertação, e pelas sugestões feitas no momento de defesa da mesma.

Aos colegas de PPGAS, Tiemi Kayamori Lobato da Costa, Caroline “Mema” Blum, Cristopher Felipe Ramos, Elton Colini, Lucas Cimbalk, Fernando Ciello, Rodrigo “Tuiuiú” Souza Fontes de Salles Graça, Guilherme Nanini, Tomás Melo, Nicole Soares, Karina Coelho, Bruno Cardoso, Pedro Fortes, Victor Castillo de Macedo, Patrick Leandro Baptista e Victor Hugo Oliveira Silva, pela amizade inestimável e pela inspiração de suas reflexões, trabalhos e lutas, fundamentais em minha formação e na própria elaboração desta pesquisa.

Aos colegas, aos professores e ao ambiente de estudo e discussão promovido pelo Núcleo de Estudos Ameríndios (NEA/UFPR), ao longo de algumas gerações.

Aos comparsas Felipe “Gaúcho” Aquino de Córdova, Leandro “Lesão” Xavier, Helder Quaresma, Diego Oliveira, Eduardo “Brando” Ferreira Fontana, Paolo “Paulera” Birckholz Andersen Balao, Raphael “Baiano” Farias Moraes, que se revelaram grandes e importantes amigos a partir (alguns desde muito antes) da segunda fase deste mestrado (2014-2015), aos quais sou muito grato

pelo companheirismo diário. Ao Diego Oliveira, agradeço também pelo conhecimento e ajuda prestada com o inglês, nesta tese.

Agradeço a meus pais e irmã, e à minha mãe em especial, pela sua compreensão quanto ao tempo dedicado a este trabalho, pelo seu exemplo de amor e de perseverança diante das dificuldades da vida, o que certamente serve de combustível a todos que estão ao seu redor, para nos mantermos em pé diante das vicissitudes as mais difíceis. Mãe, você é uma grande guerreira!

Em Manaus, sou imensamente grato à Andressa, pela ajuda e suporte prestados na cidade; e a João Paulo Lima Barreto, por ter me proporcionado canais de entrada para a pesquisa de campo em São Gabriel da Cachoeira.

Em São Gabriel, agradeço à Cácio Silva, pelo interesse nesta pesquisa, pela troca de ideias e compartilhamento de sua bibliografia e mapas Guaviare-Japurá. E ao Thiago Oliveira, pelo apoio e pelas conversas tidas no início de minha estada em São Gabriel.

Por fim, agradeço imensamente à recepção e grande disposição de todos os Dâw, especialmente àqueles com quem convivi ao longo da pesquisa de campo: Auxiliadora Fernandes da Silva e família, Martinha Sanches e família, Roberto Fernandes e família, Oscar Sanches e família, José Araújo, Seu Jair Araújo e família.



## RESUMO

A presente pesquisa tem como foco as populações indígenas da família linguística Guaviare-Japurá (outrora “maku”), habitantes das zonas interfluviais (e, atualmente, as margens de rios) do noroeste amazônico e, de modo mais detido, foca-se sobre a população Dâw, um pequeno grupo residente nas proximidades de São Gabriel da Cachoeira, AM. Mediante uma revisão crítica da bibliografia, e uma pesquisa de campo realizada junto aos Dâw entre os meses de outubro e dezembro de 2012, buscou-se problematizar determinados *tropos* e dicotomias naturalizadas (fundamentalmente, a oposição “índios do mato”/“índios do rio”) nas descrições acadêmicas bem como nas narrativas de outros grupos indígenas e de não-indígenas locais a respeito dos Guaviare-Japurá; enfatizando assim as autoatribuições e compreensões dos próprios Dâw sobre seu contexto mais amplo. Destaca-se, entre as questões aqui contempladas, o entendimento dâw face à atuação da missão protestante em seu território, observando as implicações desta aliança; as negociações entre os Dâw e os Tukano, e o intermédio da ação missionária entre ambos; as relações históricas travadas com populações Baré; a configuração socioespacial da atual (e única) comunidade onde vivem todos os Dâw, Waruá: suas diferenciações internas e sua posição estratégica frente às demais comunidades e sítios de grupos indígenas avizinados. Não obstante, buscou-se realizar uma etnografia também sobre os trânsitos e presença dâw na cidade de São Gabriel da Cachoeira, situada na margem do rio Negro oposta ao local onde se encontram os Dâw. Através destes enfoques sobre a socioespacialidade e sobre as políticas dâw diante da existência de diversas “gentes” - indígenas e não-indígenas - presentes do rio Negro, foi possível observar e discutir uma série de *transformações* agenciadas por este coletivo, entretanto, invariavelmente mediadas também pelo agenciamento de terceiros – pastores, pesquisadores, grupos Tukano, grupos Baré, entre outros.

Palavras-chave: Guaviare-Japurá; Dâw; transformações



## ABSTRACT

The present research focuses on the indigenous populations of the linguistic family Guaviare-Japurá (formerly “maku”), inhabitants of the interfluvial zones (and banks currently) of the northeastern Amazon region and focuses, on a more detailed level, on the Dâw people, a small group inhabiting the vicinities of São Gabriel da Cachoeira, AM. Through a critical bibliographic review and fieldwork carried out among the Dâw between the months of October and December, 2012, certain *tropes* and rooted dichotomies (fundamentally, the “Bush Indian”/“River Indian” opposition) were sought to be rendered problematic in the academic descriptions as well as the narratives of other Indian groups and local non-Indians regarding the Guaviare-Japurá, thus stressing the self-attributions and understandings of the Dâw themselves about their wider context. Among the issues considered on this paper were underlined: the Dâw position regarding the Protestant missionary work in their territory, observing the implications of this alliance; the negotiations between the Dâw and the Tukano people, and the missionary mediation between them; the historical relations brought about by their contact with the Baré populations; the sociospatial configuration of the current (and only) settlement where all the Dâw live, Waruá: their inner differentiations and their strategic position in relation to other settlements and homesteads of neighboring Indian groups. Notwithstanding, an ethnography was sought to be made on the Dâw movements and their presence in the town of São Gabriel da Cachoeira, located on the banks of the Black River opposite to the site where Dâw live. By these concerns about sociospatiality and the Dâw policies towards the various peoples – Indians and non-Indians – inhabiting the Black River region, it was possible to observe and discuss a series of *transformations* by this group's agency, however also mediated invariably by third parties – ministers, researchers, Tukano groups, Baré groups and so on.

Keywords: Guaviare-Japurá; Dâw; transformations

## Sumário

Lista de Figuras.....	11
Introdução.....	13
Capítulo I.....	20
1.1 Estratos de cultura.....	23
1.2 Figuras da mata.....	27
1.3 Uma família linguística de povos sem fala.....	35
Capítulo II.....	39
2.1 Nükak e Kákua:.....	43
2.2 Hupd'äh e Yuhupdeh.....	49
2.3 Nadöb e Dâw:.....	53
Capítulo III.....	59
3.1 Na orla da Praia.....	64
3.2 Waruá.....	73
3.3 O nexó regional dâw e alguns de seus pontos.....	82
Capítulo IV.....	94
4.1 Rotas de transformação.....	101
4.2 “Não é Patrão, é Irmão”.....	109
4.3 Uma viagem pelo rio Curicuriari.....	117
Considerações finais.....	128
Referências bibliográficas.....	133

## Lista de Figuras

Figura 01: Mapa dos territórios ocupados pelos diferentes coletivos da família Etnolinguística Guaviare-Japurá (Silva e Silva, 2012).....	12
Figura 02: Esquema das comunidades do baixo rio Negro.....	77
Figura 03: Cróqui de Waruá.....	78
Figura 04: Mapa do nexo regional dâw.....	84
Figura 05: Dois territórios conhecidos e percorridos por vários Dâw.....	87
Figura 06: Distâncias relativas do Inebo e do Tumbira.....	87
Figura 07: Trecho percorrido ao longo da viagem pelo rio Curicuriari.....	127

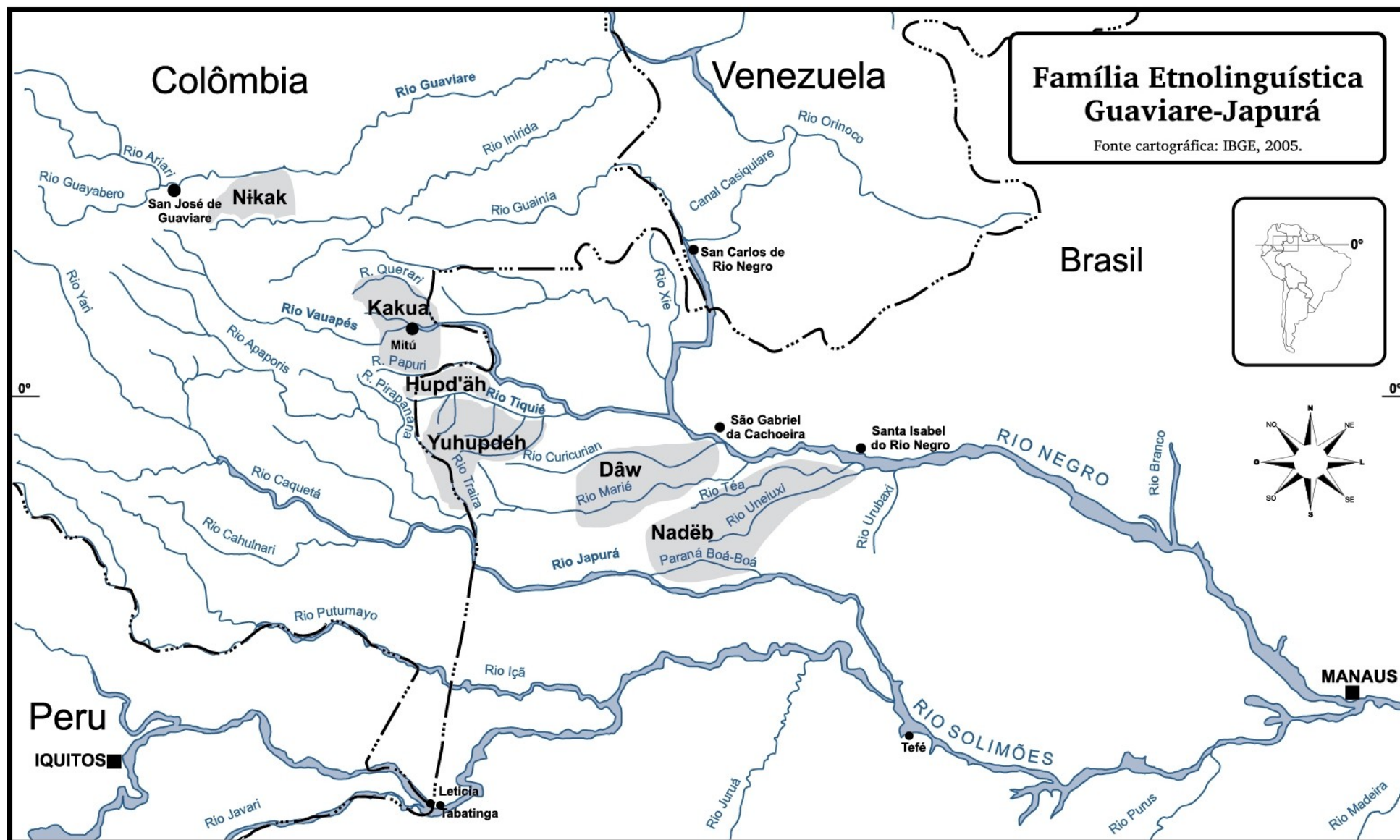


Figura 01: Mapa dos territórios ocupados pelos diferentes coletivos da família Etnolinguística Guaviare-Japurá (Silva e Silva, 2012)

## Introdução

Esta pesquisa é resultado de um trabalho de revisão bibliográfica, iniciado ainda durante minha graduação em Ciências Sociais, passando por Iniciações Científicas e estendendo-se até o Mestrado em Antropologia, a respeito das populações indígenas da família linguística Guaviare-Japurá (outroa “maku”), compreendendo os coletivos autodenominados Nükak, Kákua, Hupd’äh, Yuhupdeh, Dâw e Nadöb, habitantes de pontos distintos (e distantes) das zonas interfluviais e calhas de rios do noroeste da Amazônia brasileira e sul da Colômbia. Soma-se a este trabalho de revisão – que vai desde meados de 2009 até o período de conclusão da dissertação – um breve período de pesquisa de campo realizado ao final de 2012, ao longo de três meses, junto aos Dâw em sua atual comunidade e adjacências, na margem do rio Negro oposta à cidade de São Gabriel da Cachoeira – AM.

Em um primeiro momento, o trabalho se concentrou sobre a apreensão e problematização da bibliografia existente a respeito das populações Guaviare-Japurá, a partir do qual foram esboçadas as principais perguntas que acompanharam a presente pesquisa. Neste âmbito, foram consultadas etnografias em dissertações de mestrado e de doutorado; artigos de antropologia, história, ecologia, linguística e nutrição; documentos produzidos por ONG's e órgãos governamentais; relatos de viagem feitos por naturalistas, missionários e agentes do Estado; registros de narrativas indígenas elaboradas por indivíduos de diferentes grupos, entre outros tipos de documentação. Desta revisão, foram extraídas diversas questões sob as quais se debruça o conhecimento etnológico regional, dentre as quais destaco a diferenciação entre “índios do mato” e “índios do rio”, questão que acompanhará boa parte desta pesquisa.

Num segundo momento, buscou-se colocar em diálogo estas impressões derivadas do material bibliográfico, com o material originado de minha pesquisa de campo junto aos Dâw – quase todos os seus membros residentes na atual (e única) comunidade, Waruá, situada às margens do rio Negro, em um ponto

limítrofe entre o território oficialmente outorgado a esta e outras populações indígenas – qual seja, a extensa área de interflúvios dos rios Marié, Curicuriari e Negro – e a cidade de São Gabriel da Cachoeira (AM), situada no outro lado do rio.

De outubro até a metade de dezembro de 2012, estive hospedado na casa da senhora Martinha Sanches e seus filhos e filhas: uma família dâw do bairro Dabaru, localizado na referida comunidade. Junto à família de Martinha, bem como a outros Dâw de outras casas e de outros bairros, realizei ao longo destes meses diversas andanças pela cidade (transitando por comércios, *lan-houses*, casas de parentes e conhecidos), pescarias, ajuris, viagens, entre uma série de outras atividades. Minha entrada em Waruá, bem como a negociação junto aos Dâw quanto aos propósitos da pesquisa, serão apresentados no capítulo três, a partir do qual passo a trabalhar de forma mais detida os dados advindos da pesquisa de campo. Inicialmente, no entanto, trazia comigo tão somente as questões extraídas da literatura etnológica da região, principalmente o imaginário dos "índios do mato", sob o qual os Dâw estão – ainda que involuntariamente – relacionados.

Neste sentido, a pesquisa buscou refletir, em linhas gerais, sobre a correlação entre as populações assim designadas e o universo da "mata", comparando as caracterizações socioecológicas encontradas na literatura a respeito destes povos com o contexto dâw, especificamente. Tratando-se de um assunto já bastante debatido pela etnologia regional, o universo da "mata" bem como o universo do "rio" – e os desdobramentos desta diferenciação –, são experienciados pelas populações regionais de maneiras que escapam a simples esquematizações, tal como esta mesma oposição sugere.

Assim, busco inicialmente problematizar o conjunto da bibliografia consultada, atentando para determinados tropos que permeiam a descrição etnográfica sobre estas populações, mais precisamente aqueles que demonstraram certa "continuidade descritiva" na construção de uma alteridade específica, a saber, a dos Guaviare-Japurá. Assim, um dos tropos aqui tratados foi justamente a "orientação para a mata" reputada a estes grupos. Tal orientação tem sido sistematicamente pensada em oposição à "orientação para

o rio", característica dos vizinhos das famílias linguísticas Tukano e Arawak, com os quais os Guaviare-Japurá entretêm relações de longa data. Em seu modo de vida "tradicional", estes viveriam em um regime seminomádico no interior das florestas interfluviais, organizados em pequenos grupos, alternando sua moradia entre temporadas passadas em acampamentos de caça, em suas próprias comunidades (próximas a igarapés ou lagos) e em comunidades dos "índios do rio". Diferentemente do 'modo de vida' destes, que seriam exímios pescadores e agricultores, vivendo (idealmente) em comunidades nas margens e bocas dos grandes rios, em regime sedentário. A relação entre eles seria marcada, fundamentalmente, por uma assimetria, já tendo sido caracterizada, em diferentes momentos, como de escravidão (Metrax, 1948), patronagem (Ramos, 1980) e simbiose (Milton, 1984), estando subjacente a todas estas conceituações a condição de 'inferioridade' conferida aos Guaviare-Japurá pelos demais coletivos.

Em boa parte da bibliografia consultada, a oposição "índios do mato"/"índios do rio" afigura-se como um recurso descritivo que reifica determinadas imagens a cada uma destas populações. É o caso dos pares de opostos utilizados na apresentação acima: semi-nomadismo/sedentarismo, "orientação para a mata"/"orientação para o rio"; mas também outros, como cognatismo minimalista/agnatismo hierárquico, fluidez/rigidez; estes pares de opostos sendo, em última instância, "juízos de relação" tornados "atributos do objeto", tal como aponta Marques (2009:12, nota 16). De acordo com este autor, "frequentemente um [grupo] constitui-se como a imagem diametralmente invertida do outro" (:9), tornando rígidas diferenças não necessariamente correspondentes às suas realidades. Para os propósitos desta pesquisa, será interessante observar este recurso descritivo à luz das adaptações de diferentes nichos ecológicos por parte dos índios "do mato" e "do rio", tendo como foco os primeiros.

Outra questão a ser pontuada a respeito de tal oposição, trata-se do imaginário da "revolução do neolítico" que, à sua maneira, ela atualiza. Nesta história, os coletivos caçadores-e-coletores, compostos por 'seres' nomádicos e de cultura material rude, estando em relação 'direta' com a natureza (portanto à



mercê de suas intempéries) teriam sido 'superados' pelas sofisticadas sociedades agricultoras, sedentárias e de elaborada cultura material, as quais teriam "domesticado" a natureza, passando a obter dela maiores recursos. Uma vantagem que supostamente redundaria não apenas em ganhos materiais, mas também em arranjos sociológicos mais complexos.

As orientações para a "mata" e para o "rio" descritas a partir das populações indígenas do Alto Rio Negro carregam aspectos deste imaginário, compondo uma versão específica da nossa ideia de "passagem" da natureza para a cultura, do simples ao complexo, etc. Por outro lado, se atribuímos tal narrativa civilizatória ao imaginário ocidental, pode-se dizer que os próprios índios "do mato" e "do rio" pensem a respeito desta diferenciação, ainda que a partir dela narrem outras histórias. Como será visto adiante, nas narrativas indígenas a assimetria que marca a relação entre estes povos é apresentada antes como um ato primordial de diferenciação do que como uma "passagem" de um 'modo de vida' a outro, propriamente. Estas questões relativas às representações ocidentais acerca dos "índios do mato", como também elementos próprios das versões de seus protagonistas, serão tratadas no primeiro capítulo.

Deixando em plano de fundo a comparação entre índios "do mato" e "do rio", a revisão bibliográfica voltou-se, no segundo capítulo, para uma análise mais pormenorizada sobre os primeiros, buscando questionar e pormenorizar a apropriação que fazem da "mata" em função da qual são tão conhecidos. A despeito das semelhanças que possam ser encontradas entre estes coletivos, em se tratando da apropriação que fazem do meio em que vivem foram encontradas diferenças significativas, na bibliografia disponível. Isto pode ser percebido, por exemplo, através das 'proficiências' mobilizadas por cada um dos grupos: os Kákua e Hupd'äh foram entendidos por Silverwood-Cope (1980:89) e Milton (1984:15) como "caçadores profissionais", ao passo que os Nükak, de acordo com Sotomayor et aliili (1998), seriam fundamentalmente coletores; já os Yuhupdeh (Pozzobon, 1983:156; Silva, 2012:62) Nadöb (Munzel, 1969:152; Schultz, 1959:119, FUNAI/PPTAL/GTZ, 2008:40) e Dâw, pescadores, caçadores e agricultores.

Tais 'proficiências' não devem inibir, por suas vezes, outros 'modos de produção' mobilizados em cada contexto, uma vez que estas populações estão recorrendo a vários deles. No caso dos Dâw, os quais pretendo abordar etnograficamente, vemos nos dias de hoje, ao redor das casas, diversos pomares cujas frutas (mamão, tucumã, banana, açaí, beribá, ingá, abacate, entre outras) são vendidas diariamente em São Gabriel pelas mulheres, para que então possam comprar o 'galeto' (frango congelado) que será consumido no almoço, dentre vários outros alimentos e bens domésticos. As roças e casas de farinha são rotineiramente visitadas: eram poucas as famílias que não produziam farinha de mandioca durante o período em que estive em campo, parecendo-me assim um alimento imprescindível aos Dâw. A caçaria, feita regularmente por homens adultos e jovens, estava voltada – de outubro a dezembro de 2012 – para animais silvestres de pequeno porte, como a paca, sendo intercalada com pescarias e facheios nas margens do rio Negro.

O trabalho assalariado na cidade (exército, carpintaria e serviços extrativistas) e na comunidade (professores e agentes de saúde), era procurado tanto por homens quanto por mulheres. Tendo em mente este amplo espectro de acesso e utilização de diferentes recursos por parte dos Dâw, vemos que ao invés de uma única "orientação para a mata", múltiplas orientações estão colocadas em jogo contemporaneamente. Isto é algo que, possivelmente, se possa estender aos demais coletivos da família linguística Guaviare-Japurá, guardadas as particularidades de cada contexto. Contudo, pelo fato de ter realizado pesquisa de campo com os Dâw, e por haver pouca etnografia a respeito deles se comparados a outros coletivos Guaviare-Japurá, foi decidido abordar de forma mais detalhada o seu contexto, o que será feito no terceiro capítulo.

As múltiplas "orientações" mencionadas acima apontam para cenários em transformação. Aqui, a imagem de um 'modo de vida' ideal modificado pelo contato com outros agentes é evocada com recorrência. As diferentes apropriações da "mata" por estes coletivos supõem um gradiente de contato, estando uns "mais próximos" ao tipo ideal – e marcadamente ocidental – de "índios do mato" (é o caso dos Nükak e de determinados grupos locais Hupd'äh

e Yuhupdeh, por exemplo) do que outros (tal como os Dâw e os Nadöb). No entanto, além de um passado prístino de relação com os "índios do rio" (o que não deixa de suscitar questões na bibliografia relativas a processos de "tukanização" ou "arawakização"), algumas das populações Guaviare-Japurá também têm tido relações de longa data com religiosos, agentes de governo, militares e comerciantes, o que muitas vezes foi lido através da tônica da aculturação ou da anomalia.

Não se trata, aqui, de desconhecer os bruscos contatos que colocaram em risco a reprodução física e social destes coletivos ao longo de séculos de colonização, nem as diversas formas de exploração a que até hoje estão submetidos, e sim de conhecer tais realidades (bem como as nossas) a partir da perspectiva e dos conceitos daqueles que estão sendo diretamente implicados. Neste sentido, me sirvo de uma ideia de transformação que advém não necessariamente (e unilateralmente) da ação disruptiva ou assimilacionista de agentes outros (não-indígenas e "índios do rio", neste caso), e também não tão somente das "respostas" de seus protagonistas a agenciamentos e imposições de outrem. Como um desdobramento desta segunda versão do conceito, me refiro a transformações que, não obstante estarem "respondendo", sim, a lógicas e demandas vindas de fora, afiguram-se elas mesmas como novas perguntas aos agentes externos, formuladas em pleno processo de interação entre ambos (Viveiros de Castro, 2011). Algo que, no contexto dos Guaviare-Japurá, se destaca através de sua disposição para a mata em meio a toda a uma série de outras disposições que também lhes dizem respeito.

Neste sentido, busquei trazer à tona, no quarto capítulo, elementos para uma etnohistória Dâw, cujo ponto focal é marcado por um antes e depois do contato com missionários evangélicos, iniciado a partir dos anos 80, e que se desdobrou em transformações significativas na vida do grupo. Diferentemente da "memória da perda" que encontramos nas falas de indígenas de diversas etnias do Alto Rio Negro a respeito da empresa missionária salesiana, muitos Dâw, em suas narrativas, avaliam positivamente a ação dos missionários evangélicos, tendo-os como aliados, pois que os teriam ajudado a diminuir o

alto índice de mortalidade, ocasionada pelo consumo desgovernado do álcool; a realizar o letramento da sua língua nativa; a financiar a compra de um terreno para a construção da atual comunidade, Waruá, entre outros projetos advindos desta aliança.

Outra política missionária que pareceu ser muito bem avaliada pelos Dâw, enquanto estive em campo, foi a luta obstinada que os religiosos travavam e ainda travam contra as imposições dos vizinhos Tukano. Políticas tais como a construção de comunidades permanentes e mais próximas aos grandes rios, a autonomização da produção da mandioca e a intermediação da missão no comércio de bens manufaturados, foram atividades realizadas no intuito de combater a assimetria que marca a relação entre os Dâw com comerciantes e índios "do rio". Justamente por isto, talvez, estas políticas sejam bem avaliadas por eles.

Porém, tal como será visto adiante, mesmo com a fixação na margem do rio Negro e em frente à cidade, as assimetrias não se fizeram esquecer. A "posição social" está sendo sempre negociada pelos Dâw em relação aos Tukano, mesmo que as "condições sociais" estejam a seu favor, como será visto no terceiro e quarto capítulos. Não obstante a mediação das relações entre Dâw e Tukano, os missionários também têm proporcionado a construção de novas redes. Vizinhos Baniwa e Koripako das comunidades Yamado e Ceware, respectivamente, são considerados pelos Dâw como "irmãos em Cristo", havendo entre eles visitas mútuas, seja em função das ceias e cultos na igreja, como também das partidas de futebol e das festividades. Pessoas ligadas a diferentes ordens evangélicas da cidade ou mesmo de comunidades longínquas fazem visitas ocasionais, estendendo os laços de relações de muitos dâw. Por outro lado, como será visto no decorrer da pesquisa, os contextos marcados pela relação dos coletivos Guaviare-Japurá com os missionários (de diferentes ordens religiosas) apresentam contornos bastante diversos. Ao final, realizo uma pequena sessão de considerações finais, buscando fazer um apanhado das questões formuladas – e as tentativas de respondê-las – ao longo da pesquisa.

# Capítulo I

## *Imagens etnográficas do noroeste amazônico*

A área geográfica do noroeste amazônico, também conhecida como "cabeça do cachorro", compreende uma vasta região de florestas de planície alagadas periodicamente pela bacia do rio Negro e seus extensos afluentes: Uaupés, Tiquié, Içana, Xié e Japurá, na Amazônia brasileira; e pelas cabeceiras do rio Guaviare, na Colômbia. Os limites políticos desta região são marcados pela imbricação de grandes áreas jurídico-institucionais: nove Terras Indígenas homologadas, duas Unidades de Conservação, constituindo-se também em Área de Interesse da Segurança Nacional. Tais demarcações estão sobrepostas, ainda, à área dos municípios de São Gabriel da Cachoeira e Santa Isabel do Rio Negro, totalizando assim cerca de 10,6 milhões de hectares (FOIRN/ISA, 1998).

O sistema hidrográfico do rio Negro é fundamental para a geopolítica regional, uma vez que habitam nas margens, braços e igarapés dos "rios grandes" mais da metade da população local. Estima-se que ela esteja em torno de 42.000 habitantes<sup>1</sup> (IBGE, 2012), distribuídos por 732 povoados, "desde pequenos sítios habitados por apenas um casal até grandes povoados com mais de mil pessoas", e pelas sedes municipais de Iauaretê, São Gabriel da Cachoeira, Mitú e Santa Isabel do Rio Negro, localizadas em pontos distantes do Alto e Médio Rio Negro (FOIRN/ISA, 1998). A partir dos anos 80, estes polos urbanos passaram a atrair um contingente significativo da população indígena vinda do 'interior'. Tal migração teria sido motivada, em grande medida, pelo fim dos internatos salesianos e pela subsequente demanda por escolarização, fazendo de tais municipalidades verdadeiros 'polos urbanos indígenas' (ver Andrello, 2006; Lasmar, 2005; Azevedo, 2006).

São Gabriel da Cachoeira, o maior deles, com uma população urbana de 19.000 habitantes, é formada majoritariamente por pessoas autodeclaradas

<sup>1</sup> Tive como base as populações rural e urbana dos municípios de São Gabriel da Cachoeira e Santa Isabel do Rio Negro, cujos limites municipais abrangem, juntos, toda a área do noroeste amazônico. No entanto, ainda faltariam dados populacionais a respeito dos Nükak.

indígenas (Azevedo, 2006:5), distribuídas em mais de 20 etnias pertencentes às famílias linguísticas Tukano Oriental, Arawak e Guaviare-Japurá. Metade da população do município vive nos bairros da cidade, outra metade ao longo da gigantesca bacia do rio Negro e seus tributários (a área municipal de São Gabriel é a segunda maior do país, correspondendo à quase totalidade do noroeste da porção da Amazônia brasileira). Na sede municipal, além da população nativa, fazem parte da paisagem social comerciantes – vindos em sua maioria da região norte –, militares, agentes religiosos, pesquisadores de diversas áreas, moradores da zona rural em trânsito na cidade, entre outros agentes de passagem por ali.

Além da migração desencadeada pelas demandas por escolarização nos anos 80, São Gabriel experimentou na década seguinte outro êxodo dos sítios e comunidades rumo à sede municipal, desta vez motivado pela "doação" por parte do município e da Igreja de lotes de terra nas zonas peri-urbanas, para famílias vindas do 'interior'. Este processo culminou na criação de novos bairros e de uma nova demanda por habitação na cidade, a qual vem crescendo exponencialmente nos últimos anos (Azevedo, 2006, Nakano, 2009).

Santa Isabel do Rio Negro, à jusante de São Gabriel da Cachoeira, e lauretê, à montante, possuem paisagens semelhantes. Estes pólos urbanos, fundados sobre marcos civilizacionais (povoamentos jesuítas, fortes, destacamentos militares, etc) que remetem às primeiras ondas de colonização do rio Negro, apresentam atualmente discrepâncias quanto à demografia e à proporção de pessoas auto-declaradas *índigena*, *cabocla* ou *não-índigena*. Não obstante as diferenças destes polos urbanos quanto à sua paisagem social, todos eles são reflexos de um processo histórico comum, qual seja, as sucessivas ondas de expansão colonizadora rio Negro acima. Neste sentido, a presença indígena em polos urbanos é uma realidade que pode ser estendida a todo o noroeste amazônico.

Afastando-se dos perímetros urbanos, distribuem-se pelas extensas margens do rio Negro e seus tributários diversos *sítios*, *comunidades* e *povoados* de grupos vivendo da agricultura, pesca, caça e coleta, extração e

comercialização de recursos primários<sup>2</sup>. Esta população é composta por pessoas auto-atribuídas *caboclas* e *indígenas* (de várias etnias).

Concomitante à grande diversidade linguística e a uma série de prerrogativas étnicas sobre conhecimentos, técnicas, posições hierárquicas, acessos a determinados territórios e recursos, há, no entanto, uma intensa rede de relações de troca (de objetos, de pessoas e conhecimentos) e uma relativa "homogeneidade cultural" entre esta população, o que faz com que o noroeste amazônico seja entendido como uma extensa "província" ou "área cultural". Instituições como o *dabucuri*, *jurupari* e *maloca* (Athias, 2003); bem como especializações técnicas (Ribeiro, 1995); organização social pautada em esferas patrilineares e exogâmicas (Melatti, 2007); e alimentação baseada em derivados da mandioca, caça e pesca (Galvão: 1959:152), seriam atributos socioculturais compartilhados pelos diversos coletivos indígenas da região.

Estas caracterizações, contudo, ganham outros contornos quando nos atemos às particularidades linguísticas e socioculturais dos macro-grupos Tukano, Arawak e Guaviare-Japurá, populações ancestrais das bacias dos rios Uaupés e Negro. Neste sentido, a *diferenciação* entre os três macro-grupos é um ponto bastante debatido pela arqueologia, historiografia e etnologia do Alto Rio Negro, tanto no que diz respeito ao processo de "formação" – e ocupação – da área (NIMUENDAJU (1982[1927]), EPPS (2005), WRIGHT (2005), MARQUES, (2009)), como também à sua paisagem sociocultural nos dias atuais.

Na sequência, busco trazer à tona alguns tópicos relativos a esta *diferenciação* entre os macro-grupos, em que observamos a mobilização – a um só tempo – de tropos caros ao pensamento ocidental bem como tropos do pensamento nativo<sup>3</sup>. Deste modo, operando uma "desconstrução" das narrativas sobre a formação histórica e sobre a configuração sociocultural contemporânea do Rio Negro, abrimos caminho para compreender estas

<sup>2</sup>Deve-se dizer que este tipo de economia familiar não deixa de ocorrer nos contextos urbanos, como aponta Lasmar (2005). Em São Gabriel, por exemplo, seus entornos são preenchidos por roças, que também estão presentes em regiões mais centrais da cidade, nos jardins das casas ou ao pé da Serra da Boa Esperança.

<sup>3</sup>A noção de tropo vem de Hayden White (1994:14), para quem a atividade historiográfica seria, sobretudo, uma experiência narrativa, uma questão de "estilo retórico", antes que a constatação e projeção do real no texto – ou mesmo sua aproximação.



descrições não somente como produtos da empresa científica ocidental, mas também como resultantes da hibridização (ou transculturação) de conceitos ocidentais e do pensamento nativo, algo bastante característico das “zonas de contato”<sup>4</sup> (Pratt, 1999:31).

## 1.1 Estratos de cultura

*“A despeito dos esforços, tão meritórios quanto indispensáveis, para atingir uma outra condição, uma história clarividente deverá confessar que jamais escapa completamente da natureza do mito”* (Lévi-Strauss, 2004 [1964]:32)

No início do século XX, período em que se vivia, no noroeste amazônico, o fim do *boom* do ciclo da borracha, bem como a chegada das missões salesianas na região (Meira, 1996, Andreello, 2006:69), adentrava aos rios Negro, Içana e Uaupés, o etnógrafo Curt Nimuendaju, então funcionário do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), incumbido de mapear e “reconhecer” a situação dos indígenas e não-indígenas de toda a região. Seu relatório apresentado ao SPI em 1927, intitulado *Reconhecimento dos Rios Içana, Ayari e Uaupés* (1982[1927], tornar-se-ia, posteriormente, um documento fundamental – se não *fundante* – para a elaboração de hipóteses e teorias relativas à formação histórica e sociocultural da região.

Para Nimuendaju, a paisagem sociocultural do noroeste amazônico seria resultado de uma amálgama de contribuições de “*três camadas de civilização indígenas (...) representando três fases da história desta região.*” (1982[1927]:163). Seus primeiros habitantes, tal como consta no *Reconhecimento*, teriam sido os antepassados dos Guaviare-Japurá, “(...) de

<sup>4</sup>A ideia de “zona de contato” remete não somente à uma referência espacial, relativa aos lugares onde ocorreram encontros coloniais, mas também a uma referência relacional, entre perspectivas: “zona de contato é uma tentativa de se invocar a presença espacial e temporal conjunta de sujeitos anteriormente separados por descontinuidades históricas e geográficas cujas trajetórias agora se cruzam. (...) Uma “perspectiva de contato” (...) trata as relações entre colonizadores e colonizados, ou viajantes e “visitados”, não em termos da separação ou segregação, mas em termos da presença comum, interação, entendimentos e práticas interligadas, frequentemente dentro de relações radicalmente assimétricas de poder.” (Pratt, 1999:32).

*uma cultura extremamente rudimentar, desconhecendo a princípio a cerâmica, a arte têxtil, a navegação, a lavoura e as construções permanentes, levando uma vida errante pelos centros da mata"* (idem:164). Posteriormente, estes primeiros habitantes teriam sido "aculturados" por "civilizações indígenas" que chegam ao rio Negro através de duas ondas migratórias distintas, formando o segundo estrato cultural. A primeira onda de migração teria sido realizada pelos Arawak, vindos do norte, e a segunda pelos Tukano, vindos do oeste. Ambos conhecidos pelo *"alto desenvolvimento da arte cerâmica, da lavoura, especialmente da mandioca, e da arquitetura das malocas, consequências estas de uma vida sedentária"* (:164). Já a terceira camada, seria "(...) *um produto híbrido, formado pelo contato da cultura do segundo estrato com a civilidade européia do século XVIII para cá.*" (:166).

Muito já se foi escrito a respeito deste registro – sobretudo, tomando-o por base – havendo, no entanto, questionamentos importantes a algumas das hipóteses ali formuladas. Por exemplo, questiona-se se os Arawak – protagonistas da primeira onda de migração, de acordo com Nimuendaju – teriam vindo realmente do Norte (do Caribe, especificamente), ou se teriam tido seu centro de dispersão no próprio noroeste amazônico, sendo então um povo dali originário, assim como os Guaviare-Japurá (Wright, 1992:254, 2005: 15, Zucchi, 2002:200). Quanto a este tópico, a despeito da validade da primazia Arawak na região, é digno de nota, para os propósitos da pesquisa, o amplo consentimento sobre a hipótese de Nimuendaju quanto à posição primordial dos Guaviare-Japurá na “área cultural” do Rio Negro; hipótese que tem sido acolhida tanto por pesquisas científicas posteriores (Mahecha *et al*, 1996-7:96, Wright, 1992:254), assim como pelo ponto de vista de outros indígenas (Maia & Maia, 2004:45), e, principalmente, pelos próprios grupos Guaviare-Japurá (Silverwood-cope, 1980:87, Reid, 1979:365-6 *apud* Marques, 2009:88).

Outro tópico do *Reconhecimento* de Nimuendaju amplamente debatido diz respeito aos processos de *arawakização* e/ou *tukanização* entre os grupos desta “área cultural” (Koch-Grunberg, 1906:878, Wright, 1992:256, Athias, 2012[1995]:85, Marques, 2009:31). Não desconsiderando a enorme contribuição dos Arawak e Tukano para a paisagem social do noroeste

amazônico (nas dimensões mais amplas possíveis), não deixa de ser notório, entretanto, a ausência (ou falta de agência) dos Guaviare-Japurá nesta formulação “aculturativa” de Nimuendaju – também sendo o caso de outras grupificações tidas por “misturadas”, ou “aculturadas” (mas não “aculturadoras”), como bem nota Maia para o caso dos Baré (2009:54)<sup>5</sup>.

De um modo geral, os Guaviare-Japurá são sistematicamente estigmatizados pela sua “falta de cultura” – atribuição bastante comum quando se trata de coletivos tipificados como “caçadores e coletores” – em nítido contraste à afamada copiosidade cultural atribuída tanto aos Arawak como aos Tukano. Nas formulações de Nimuendaju, encontramos a síntese da ideia de que os Guaviare-Japurá não só carecem de cultura, como estão sendo constantemente aculturados pelos demais, não havendo nenhum agenciamento da sua parte nestes processos de intercâmbio cultural. De acordo com Nimuendaju, *"As primeiras hordas Macú [sic] desta região sofreram uma completa aculturação a estas tribos superiores (...) As tribos da família Tucána e Tariána exercem forte influencia sobre a cultura dos Macús da bacia do Uaupés, ao ponto de certos bandos deste não se distinguir mais dos seus mestres senão pela língua e pela sua inferioridade social."* (1982:164-5). Tal como resume Marques, de maneira bastante elucidativa, "(...) historicamente, no alto rio Negro, Tukano e Arawak aculturam-se mutuamente, sintetizando os traços da “área cultural”, e ambos aculturam os “Maku, que, por sua vez, não aculturam ninguém.” (2009:33)<sup>6</sup>.

Estes dois tópicos, relativos a ancestralidade dos macro-grupos regionais bem como à forma como se deram e ainda se dão seus intercâmbios culturais - ambos presentes no *Reconhecimento* de Nimuendaju - da forma como são apresentandos pelo autor, nos permite entrever um tropo comum ao imaginário científico-ocidental, a respeito da “evolução dos modos de produção (e de vida)”, pela qual deveriam ter passado os “caçadores-e-coletores”. Quanto a este tropo, que será discutido mais adiante, é digno de nota que as

5A ideia de ausência de “cultura” Baré (cuja família linguística é originalmente Arawak) seria estritamente em função de sua “assimilação” à “civilização europeia”, diferentemente da ausência de “cultura” Guaviare-Japurá, que se dá, antes de tudo, pela sua suposta “primitividade” – e, apenas posteriormente, pela “aculturação” dos Arawak e Tukano.

6Poderíamos dizer que os elementos de “cultura material” atribuídos aos Guaviare-Japurá são o aturá, a zarabatana e o curare (Ribeiro, 1995:55). Voltarei a este ponto mais adiante.

populações caçadoras e coletoras tenham sido consideradas durante longo tempo como cultural e intelectualmente menos desenvolvidas, estando potencialmente à mercê da privação e da instabilidade - algo muito diferente (ao que se supõe) do caminho escolhido pelos grupos “agricultores” que, tal como vige a regra, teriam encontrado meios mais satisfatórios de obtenção de alimentos e conseqüentemente uma possibilidade de ser viver melhor, tendo “mais cultura”.

Soma-se a esta incompreensão de nosso imaginário, uma outra: a economia material desenvolvida pela populações caçadoras-e-coletoras, cuja marca é a intermitência, ou provisoriedade de seus objetos – operacionais, habitacionais e corporais –, constatação que rapidamente se converte em “ausência de cultura”, revelando antes nossa própria teoria nativa de tal conceito – que procede a partir desta extensão – que a relação que tais coletivos mantêm com os objetos, propriamente (Wagner, 2010[1975]:62-66).

Quanto às aproximações ao imaginário “caçador-coletor”, ainda que teorias culturalistas mais amplas (ver, p. ex., Sahlins (2004[1972]); Bird-David, (1992)), bem como materiais provenientes de larga pesquisa de campo junto aos Guaviare-Japurá (Silverwood-Cope, 1980[1973], Pozzobon (1983[1981])), tenham ambos se preocupado em dirimir tais incompreensões, aspectos do imaginário científico-ocidental sobre os “caçadores-coletores” são sistematicamente mobilizados para descrever os Guaviare-Japurá. Desta operação, resulta o conhecimento esparso – se comparado ao corpo etnológico Tukano e Arawak – da “matriz-cultural” Guaviare-Japurá, bem como a assumpção de uma suposta inferioridade deste macro-grupo, sua caracterização tendo sido elaborada, ao longo do tempo, em rígida oposição aos “índios do rio”, os grupos “agricultores” - e sempre de forma assimétrica, tal como versa a narrativa ocidental desta diferenciação.

Assim, uma vez reproduzido acriticamente, o *Reconhecimento* de Nimuendaju – bem como as suas derivações – acabam por atualizar, na versão rionegrina, o *tropo* (ou *mito*, tal como nos sugere Lévi-Strauss na passagem que abre este tópico) do pensamento ocidental acerca da passagem da natureza para cultura feita pelo “Homem”. Passagem a qual, entretanto, os

caçadores e coletores não poderiam ter realizado senão pela via “aculturativa”, tal como versa o *tropo* ocidental – e o *Reconhecimento* de Nimuendaju.

## 1.2 Figuras da mata

*“Os Makus são uma nação de índios errantes e inconstantes, não plantam mandioca, mas pescam, caçam e vivem do amadurecimento sazonal de frutas silvestres. Não é fácil para os lusitanos comprá-los porque ou eles fogem na primeira ocasião, ou eles morrem no trabalho; são mansos e dóceis por natureza, acostumados parcialmente a caçar, parcialmente a pescar, e [consomem] mandioca para viver. A carne humana eles não comem, mas um grande número deles são capturados por outros para serem comidos.”* (Ignacio Szentmartonyi, 1749, Notícias do Rio Negro, In: Wright, 2005:38)

Em dezenove de abril de 1749, em Mariuá (atual Barcelos), noroeste da Amazônia brasileira, o padre jesuíta Ignacio Szentmartonyi, então membro da comissão real de João V para “delimitar as fronteiras dos territórios da Espanha e Portugal no Noroeste Amazônico” (Wright, 2005, p.33) registrava em documento oficial – *Sequente Nottitiate de Rio Negro* [Notícias do Rio Negro] – um notável reconhecimento geopolítico, linguístico e etnográfico das populações habitantes do alto e médio cursos do rio Negro. Originalmente escrito em latim, o registro de Szentmartonyi é apresentando por Wright (2005:34) como o “primeiro relato extenso” já encontrado sobre as populações da região, tendo se tornado, através de pesquisas recentes, uma espécie de “narrativa de origem” ocidental sobre as populações do noroeste amazônico<sup>7</sup>.

<sup>7</sup>É digno de nota, quanto a isto, a semelhança da forma em que são narrados os relatos de “reconhecimento” - como é o caso de Nimuendaju e, também, o de Szentmartonyi - na medida em que sobem o rio Negro para *explorar oficial e militarmente* ao passo em que *nomeam* os lugares e as populações nativas - e a forma como os povos do macro-grupo Tukano, particularmente, narram a “formação” da referida área: uma cobra-canoa oriunda de demiurgos Tukano, que sobe o rio Negro e ao longo de seu trajeto (que vai até uma cachoeira acima do rio Uaupés) deposita em diferentes *casas* espalhadas pelas calhas do rio, as diferentes gentes de toda esta região. Em ambas, vale dizer, é narrada uma assimetria entre os “índios do rio” e os “índios do mato”.

Em pesquisas recentes, nas quais o relato de Szentmaronyi foi tomado por base, nos são apresentadas hipóteses da existência, à época dos primeiros contatos, de uma enorme diversidade cultural distribuída entre confederações multiétnicas, derivadas de outras unidades macro-políticas ainda mais antigas e abrangentes - indicando, assim, um processo contínuo de etnogênese e recomposição étnica entre os habitantes da região (Vidal *apud* Wright, 2005:73)). Não obstante, a pesquisa historiográfica feita por Geraldo Andreello a partir dos relatos de Szentmaronyi bem como de outros viajantes que estiveram no noroeste amazônico no século XVIII, constata a grande diminuição de etnônimos nas fontes documentais - redução perpetrada, em boa medida, ao longo do processo catequético e civilizatório ocorridos na região (2006:107). Tal como escreve Andreello, *“enquanto a diversidade étnica no rio Uaupés era reconhecida pelos diferentes viajantes que então exploravam esse rio, a do rio Negro se apagava, em um processo que favorecia a emergência de categorias genéricas, a englobar índios e mestiços. Designados como “tapuias” ou, por vezes, como “baré”, a marca distintiva deste contingente era o fato de já serem então considerados “civilizados”* (2006:112).

Quanto a estas reduções etnonímicas, por mais que reconheçamos o enorme prejuízo provocado pelas ondas de colonização no noroeste amazônico, é importante frisar, por outro lado, a agência dos indígenas nestes processos de fissão e fusão de grupos, tal como pondera o próprio pesquisador (Andreello, 2006:110). Neste sentido, é digno de nota o processo de etnogênese dos Baré contemporâneos, supracitados (ver para este caso, Maia: 2009). O “Baré” é um etnônimo atribuído, em boa parte da Amazônia brasileira, às “gentes misturadas”, oriundas do contato entre índios e não-índios. No entanto, valendo-se do relato de Szentmaronyi para refletir acerca deste etnônimo, Maia (2009:40-44) aponta para a significativa presença dos Baré na paisagem rionegrina desde o século XVIII - sua ancestralidade sendo remontada não só ao contato com os ocidentais como também a Baré antigos bem como a diversas “nações” indígenas falantes da língua “Baré”<sup>8</sup>.

<sup>8</sup>Há, de fato, uma língua Baré pertencente à família linguística Arawak. Entretanto, atualmente não é mais falada, a não ser por um pequeno número de conhecedores de suas palavras (Maia, 2009:17-18).

Ao que esta pesquisa se propõe investigar, nos é de especial interesse no relato do padre jesuíta, o “surgimento” de um *tropo* (e também de um etnônimo) que será reproduzido ao longo do tempo (e até os dias atuais) nas descrições sobre os povos da região. Refiro-me, especificamente, à caracterização da *orientação para as matas interfluviais*, atribuída aos *Maku* (sic), populações Guaviare-Japurá - em contraposição - sempre válido lembrar - à *orientação para as margens dos grandes rio*, dos Tukano e Arawak. Quanto a este ponto, *Notícias do Rio Negro* de Szentmartonyi, além de ser o “primeiro relato extenso” já encontrado sobre os povos da região, é também o primeiro documento em que se menciona o etnônimo “Maku”, de acordo com a pesquisa realizada. Etnônimo este que, como sabemos, será narrado tal qual a descrição de Szentmartonyi, por um longo período de tempo, nos registros de agentes ocidentais no rio Negro.

O relato de Szentmartonyi condensa as características comumente elencadas para se falar dos Guaviare-Japurá: errantes, inconstantes, não cultivam a mandioca mas consomem-na para viver; pescam, caçam e coletam, são dóceis e mansos, alvos fáceis de escravagistas e de antropófagos. É digno de nota, neste documento, que um esforço de “caracterização” de um modo de vida específico seja feito somente em relação aos Maku, contrastando fortemente com a maneira como são apresentados os cerca de 300 etnônimos que constam no registro do padre jesuíta. Procedendo a partir de uma listagem, eles são apresentados pelos nomes, pelo nome da língua vernacular e pela localização de cada grupo nos diferentes pontos das calhas de rios<sup>9</sup>.

Outro corte recai sobre os “*maku*” (sic), em *Notícias do Rio Negro*: diferentemente das demais “nações”, é o único grupo apresentado como não-antropófago, mas como presa daqueles que praticavam a antropofagia. Neste caso, é importante lembrar que no contexto ameríndio, operam diversos “jogos de perspectiva”, dentre os quais poderíamos atribuir, no que tange à posição de “presa” dos *Maku* – bem como o destaque dado ao seu “modo de vida” no

<sup>9</sup>De acordo com Andrello (2006:111), o número expressivo de etnônimos presentes no registro seria em função de atribuições feitas não necessariamente a “nações”, mas outras grupificações menores, como aldeias ou lideranças específicas. Muitos destes etnônimos também podem ser nomes alternativos para designar determinados grupos, ou ainda, nomes de sub-divisões de grupos, tal como acontece com os sibs patrilineares presentes nos três macro-grupos regionais.



relato de Szentmartonyi e em escritos posteriores –, claros indícios de um viés Tukano e/ou Arawak centrado, algo inerente à estrutura das narrativas acerca da “orientação para a mata”. Neste sentido, em concordância com Renato Athias:

*(...) acredito que todas as descrições realizadas sobre esses povos na região do rio Negro foram intermediadas pelos depoimentos dos Tukano, Tariano, Desana e Tuyuka (...) Cabe ressaltar que a base de referência sobre o modo de vida Hupd'äh [um dos grupos Guaviare-Japurá] tem sido o discurso dos Tukano adotado, muitas vezes sem reservas, pelos diferentes estudiosos (2012[1995]:19).*

Neste sentido, é oportuno refletir a respeito da convergência do ponto de vista Tukano e Arawak com o ponto de vista de agentes ocidentais a respeito dos Guaviare-Japurá, pois que parecem compor uma “hibridização” de conceitos - tal como escreve Pratt (1999) a respeito de conceitos que se desenvolvem em “zonas de contato”. No que tange à manutenção do etnônimo Maku no lexico rionegrino, sumariza Jorge Pozzobon,

*“(...) a ideia acadêmica da rudimentaridade da cultura Maku, somada às ideias ribeirinhas sobre sua inferioridade e ao senso comum dos regionais sobre o escravismo, engendrou uma espécie de mestiçagem conceptual que mais tarde traria consequências nefastas para os Maku”. (2011:97-8).*

Quanto a este ponto, é válido lembrar que os Tukano, de um modo geral, projetam recorrentemente sua imagem de anti-humanidade sobre os Guaviare-Japurá – em função, sobretudo, das diferenças entre seus modos de vida. De acordo com a concepção Tukano e Arawak, eles não praticam a exogamia linguística (mas sim a exogamia clânica), não realizam da mesma forma os mesmos rituais Tukano (antes os parodiam), não vivem em grandes malocas (mas dispersos pela mata, em pequenas casas), não plantam substancialmente a mandioca (mas consomem-na); enfim, são simetricamente antagônicos ao ideal de humanidade Tukano.

Quanto ao imaginário ocidental, vemos que, até pouco tempo atrás, se

alegava que os povos ditos “caçadores e coletores” – tal como seriam classificados, mais tarde, os Guaviare-Japurá – estariam predestinados a “subsistirem” a custos muito elevados, numa busca incessante por alimento. Tal dificuldade em satisfazer as “necessidades mais elementares” seria justificada pela rudimentaridade técnica destes povos, assim como pela dificuldade em se viver em ambientes selváticos (Sahlins (2004[1972]) e Fausto (2001:153-155). Deste modo, desconhecendo uma maneira satisfatória de manejar o meio, o que teria sido contornado pela agricultura – ou em outras palavras, pela produção regular e contínua de alimentos – os caçadores e coletores estariam a depender exclusivamente dos recursos disponíveis na natureza, tendo com esta uma relação “mais direta”, ou “menos mediada”, se comparados com os povos agricultores, que a teriam “domesticado”. A conjunção destes fatores apontaria para uma ineficácia – e, portanto, primitivismo – do “modo de vida” caçador-coletor. Neste caso, tais pressuposições revelam um procedimento reflexivo tipicamente ocidental, e que em grande medida fundamenta o próprio conceito de 'caçador-coletor' (tal qual o de seu pretendido oposto, o 'agricultor'), a saber, a distinção que fazemos entre 'natureza' e 'cultura'.

Tal dicotomia foi (e ainda é) comumente estendida a estes dois modos de vida, estando os caçadores e coletores supostamente “mais próximos” à natureza; ideia que alega, inversamente, seu estágio incipiente de cultura (se consideramos que tal distinção também comporta uma gradação), o que seria comprovado pela rusticidade de seus meios de produção; ou, por outro lado, quando atribuímos certa ‘superioridade cultural’ às sociedades agricultoras, que ao domesticarem a natureza teriam sido recompensadas com uma disposição extra para desenvolver “mais cultura”; como se “(...) [tivessem] sido liberadas por algum artifício racional, que poupasse trabalho (plantas e animais domesticados)”, tal como ironiza Sahlins (2004[1972]:110).

Retomando o contexto rionegrino, vemos que a oposição entre “índios do mato” e “índios do rio” - ou Guaviare-Japurá e Tukano/Arawak, respectivamente – mobiliza antes uma estrutura narrativa reconhecidamente ocidental, detalhada acima, que uma descrição pormenorizada a respeito de

cada uma destas populações – conduzindo àquilo que Marcio Goldman & Lima (1999:75) coloca como um dos problemas centrais do estabelecimento de “grandes divisores”: o hábito de tomar determinados “juízos de relação” (mata/rio, fluidez/rigidez) como “atributos do objeto” (“índio do mato” e “índio do rio”, “índios nômades” e “índios sedentários”) – ou seja, cristalizar oposições em contextos que escapam a simples esquematizações e sobrecodificações<sup>10</sup>.

Na sequência, apresento alguns aspectos do pensamento dos Guaviare-Japurá que apontam para a preferência pelo “modo de vida” caçador, tal como narram as histórias de origem de seus antepassados. No entanto, ver-se-á que a diferenciação que concebem entre si e seus vizinhos agricultores, os “índios do rio”, apesar de marcada por assimetrias (geracionais, laborais), não implica na substituição do ‘modo de vida’ do outro. A existência de prerrogativas quanto a especialidades técnicas, bem como a troca entre produtos, apontam para o caráter em alguma medida “complementar” (ou diferenciante) entre estes grupos, algo mais do que a superação de um pelo outro.

\*\*\*\*\*

Em uma “história dos antigos” contada pelos Kákua (ou Bara, do macro-grupo Guaviare-Japurá), registrada por Silverwood-Cope (1980:87) e analisada por Ramos (1980:169) e Marques (2009:88), nos é apresentado um processo de diferenciação entre os Kákua e os “índios do rio”, marcado pela decisão dos primeiros em ficar com os objetos destinados à vida no interior das florestas:

*“Quando Idn Kamni criou gente, os Maku [Kákua] eram os chefes, os irmãos mais velhos. Abaixo deles vinham os índios do rio, os irmãos mais moços. Idn Kamni veio e ofereceu um ornamento de dança de ritual de conchas de caramujos ao irmão mais velho. O irmão mais velho estava segurando sua zarabatana e seu estojo de setas. O irmão mais velho não quis deixá-los e não pegou o ornamento ritual. Idn Kamni ofereceu o ornamento ao irmão mais moço, que o aceitou. Idn Kamni*

<sup>10</sup>“A sobrecodificação das diferenças é a transformação da diversidade cultural em oposição, em uma forma bem particular de oposição, aquela que Trubetzkoy qualificou de “privativa”: uma particularidade que está ausente ou presente” (Goldman & Lima, 1999:76).

*então revirou a língua do irmão mais velho e fê-lo falar outra língua, e lhe disse que ele passaria a ser Maku [Kákua] e viveria na mata e que o irmão mais moço, o índio do rio, possuiria os Maku como “servos”” (:87)*

Nesta história, vemos a recusa do ancestral Kákua em se desfazer de seus pertences em troca dos ornamentos dos índios ribeirinhos, escolha esta que será repreendida pelo demiurgo, que lhe 'dobra' a língua, troca-a por outra e faz dos Kákua servos dos índios do rio. A “má escolha” que esta história narra reproduz uma estrutura mítica bastante comum em outras cosmologias ameríndias, com a diferença de que o “outro” narrado por elas é o branco com sua espingarda, ao invés do Tukano com sua parafernália ritual<sup>11</sup>. Seja como for, ambas narram uma diferenciação – representada por objetos – que então se desdobra em uma assimetria marcada pela superioridade do outro e pela inferioridade do protagonista.

Se este mito narra uma “má escolha”, não devemos deixar de notar, por outro lado, o caráter assertivo da decisão tomada pelo ancestral Kákua, que se recusa a adquirir os ornamentos cerimoniais – o que contraria as expectativas do demiurgo, que então o penaliza. Tal como sugere Hugh-Jones a partir da versão Barasana do mito da “má escolha” (1988:146), a ação de 'recusa' marca uma atitude reflexiva dos índios, que preferem adquirir bens de acordo com suas disposições, a ter que arcar com as disposições do outro caso viessem a optar pelos seus bens. Também poderíamos pensar, neste caso, em um entendimento das coisas “do outro” como melhores – tal como faz o demiurgo – mas o caso é que os Kákua *escolhem* ficar com seu instrumento de caça. Decisão que, a despeito de seu subsequente fracasso, instaura e valida a condição de sujeitos – e não apenas vítimas – de seus próprios contextos. Tal como observa Manuela Carneiro da Cunha: “Talvez escolheram mal. Mas fica a salvo a possibilidade de terem moldado a história (1992:19)

Narrativa semelhante foi registrada por Reid junto aos Hupd' äh. Nela são apresentados além da zarabatana e da aljava, o aturá, o arco e as flechas, os

<sup>11</sup> Este mito da diferenciação entre o homem branco e o índio pode ser, por sua vez, uma versão de outros, tal como sugere Hugh-Jones ao analisar os mitos em torno dos irmãos Sol e Lua (Hugh-Jones, S., 1988:147).

quais também não se desvencilham do esquema distintivo das “coisas do rio” e “do mato”:

*“As the people emerged they were given presents – you whites got guns, axes, many things. The river Indians got canoes, dance ornaments, manioc processing equipment, many things. We were given only the carrying basket, blowpipe, and the bows and arrows.” (Reid apud Marques, 2009:88).*

Neste caso, poderíamos fazer uma interpretação acerca do aturá tanto como item “típico” dos “índios do mato”, uma vez que é um objeto ideal para carregar bagagens, crianças e alimentos durante expedições de forrageio e caça, como também um item indispensável ao trabalho nas roças. Lembrando que os Guaviare-Japurá além de terem seus pequenos roçados, trabalham nas roças dos “índios do rio”. De modo que a atribuição do aturá aos “índios do rio” poderia marcar, nesta diferenciação, tanto uma especialidade técnica quanto a complementaridade entre estes grupos e seus respectivos ‘modos de produção’.

No caso dos Dâw, a vida no interior da mata, de um modo geral, é atribuída ao passado. Atualmente têm comunidade, roça, canoas, igreja, escola, entre uma série de outras instituições e estruturas que os afastam da memória de quando viviam a mando de patrões, extraindo bens primários como a piaçava e a sorva, ou quando moravam temporariamente em comunidades Tukano e Baré, nas calhas dos rios Curicuriari e Negro. As condições atuais, no entanto, não implicam que aspectos da “orientação para a mata” deixem de ser atualizados em seus discursos e demais ações do dia a dia, como podemos perceber na preferência de muitos Dâw pelas comidas da mata; em suas expedições ocasionais floresta adentro; em expedições de caçaria, ainda que mais esparsas devido à pouca quantidade de animais no entorno da comunidade; e também na coleta e venda de frutas na cidade de São Gabriel que as mulheres Dâw realizam. Estes momentos da vida Dâw reforçam, neste sentido, sua “orientação para a mata” e para o regateio com os vizinhos.

### 1.3 Uma família linguística de povos sem fala

*A fonte do Mariah [Marié] vai até o Japurá. Seus habitantes são os Barés, Mepurís e Makus. O Kurikuriuh [Curicuriary] fica a três dias da boca do Mariah, tanto quanto nós do Isshie-menor [do Mariuá até um afluente do Negro]. São muitos os habitantes: os Mallivenas, Mepuris e Makus. Alguns Makus têm pele como europeus brancos e cabelo vermelho; outros são escuros e de cabelo preto. Como nação, os Maku não falam a mesma língua (Ignacio Szentmartnyi, Notícias do Rio Negro, in: Wright, 2005:38).*

Tendo apresentado nos tópicos anteriores, a "aculturação" a qual os Guaviare-Japurá estiveram sujeitos no âmbito da "área cultural", bem como o imaginário "caçador-coletor" que evocam em nosso pensamento, problematizo neste tópico a própria grupificação Guaviare-Japurá. É conhecido o fato destes grupos não se conceberem aparentados, demonstrando, em muitas ocasiões, total desconhecimento a respeito de outros coletivos Guaviare-Japurá mais distantes – algo notado há tempos, tal como sugerido pelo próprio relato de Szentmartnyi. Além disso, em ocasiões em que falam sobre outros grupos Guaviare-Japurá, tendem a colocá-los na posição que lhes é hierarquicamente atribuída em seu contexto local, ou seja, a de inferioridade.

O termo "maku", etnônimo pelo qual são conhecidos em seus contextos e também na literatura etnológica, é de origem arawak, e sua etimologia marca a ausência da fala – ou de parentes, na língua koripako (também arawak) (Mahecha *et al*, 1997). No contexto altorionegrino, tratam-se de atribuições pejorativas, de não-humanidade, apontando para a origem fundamentalmente exógena do termo, atribuído sempre a outrem<sup>12</sup>. Em Nheengatu, a palavra designa a condição de "escravo", sendo esta acepção bastante empregada em

<sup>12</sup>O único caso de auto-atribuição do termo "maku" foi registrado por Munzel em 1969, entre os atuais Nadöb do Paraná Boá-Boá e do Roçado.

contextos marcados por relações interétnicas e assimétricas na região, tal como acontece com os Dâw. De acordo com Mahecha (*et al*,1997), estes marcadores de *status* social que o termo carrega (seja de não-humanidade ou de escravidão) foram claramente mobilizados por índios do rio e não-índios regionais para falar e agir com relação aos Kákua, Hupd' äh, Dâw, Yuhupdeh, Nadöb e Nükak, tendo se sedimentado, posteriormente, num jargão acadêmico.

Não obstante esta atribuição fundada em preconceitos de terceiros, encontramos ainda no meio acadêmico a utilização do etnônimo e a validação de tal grupificação, justificada, sobretudo, em função da língua e de elementos socioculturais semelhantes entre estes povos. Com relação à família linguística, sua validade pode ser problematizada. De acordo com Silva e Silva (2012), poderíamos confirmar tal unidade, guardando as devidas distâncias entre as línguas. Os Kákua e os Nükak teriam línguas mais afastadas das demais, havendo a possibilidade da formação de outra família linguística (:55). Os Nadöb, Dâw, Hupd'äh e Yuhupdeh apresentariam maiores aproximações. Martins (2005), em consonância com a distribuição de Silva e Silva (2012), propõe a ramificação entre "Maku Oriental" (Nadöb, Dâw, Hupd'äh e Yuhupdeh) e "Maku Ocidental" (Nükak e Kákua). De acordo com Marques, no entanto, ainda não se pode afirmar com segurança a existência destas famílias linguísticas, dada a escassez de dados confiáveis (2009:50).

Uma questão determinante a respeito destas línguas é que, para seus falantes, elas são mutuamente ininteligíveis. De acordo com Silva e Silva (2012:57), "Casais formados por homens Yuhupdeh e mulheres Hupd'äh comunicam-se em Tukano no interior do lar, até as mulheres aprenderem a língua dos maridos". Em minha experiência de campo, também pude observar a distância que os Dâw marcavam com relação ao entendimento da língua dos Hupd'äh, quando perguntados sobre isto. A falta de inteligibilidade entre os Guaviare-Japurá também foi registrada em outros casos (Mahecha *et al*, 1997:90; Athias, 2012[1995]:137).

Em relação às similitudes socioculturais, apesar das diversas



generalizações sobre a "orientação para a mata" bem como sobre aspectos da organização social destas populações (como a exogamia clânica e o caráter "forte" dos grupos locais) podemos notar diferenças significativas que complexificam a construção de uma unidade Guaviare-Japurá. Tal como esta pesquisa propõe abordar, a "mata" e seus usos por parte destes coletivos variam consideravelmente. Quanto a aspectos da organização social, também podemos encontrar diferenças importantes, tais como a matrilinearidade dos Nadöb (Munzel, 1969:; Pozzobon, 1983:337), a proeminência da hierarquia clânica entre os Hupd'äh, o igualitarismo entre os clãs Yuhupdeh (Silva e Silva, 2012:57), entre outros. Elementos da distribuição socioespacial também são dissonantes e, uma vez que estes coletivos estão sendo grupificados em grande medida a partir de considerações ecológicas, de "adaptações" a determinados nichos, as discrepâncias encontradas quanto a isto devem ser tomadas como cruciais para pensar a validade de tal unidade 'etnolingüística'.

Por fim, foram elaboradas alternativas para substituir o etnônimo "maku" desta grupificação, com o intuito de amenizar a carga pejorativa que o termo carrega. Henri Ramirez (2001) propôs o termo Uaupés-Japurá, inspirando-se nas bacias hidrográficas que abrangem a área de habitação e trânsito destes coletivos – mas não só deles, vale dizer –, exceção feita aos Nükak. Epps (2005), por sua vez, propõe o termo "Nadahup", marcado pela fusão dos etnônimos Nadöb, Dâw, Hupd'äh e Yuhupdeh. No entanto, este neologismo não teria sido aceito pelas populações contempladas: "Para os [Yuhupdeh] soa como "nada de verdade", e para os Hupd'äh "nada de gente" (Silva e Silva, 2012:56). Não só nestes casos, porém, mas em todas as propostas de grupificação destas populações, parece haver uma rejeição da parte das mesmas. Ao que tudo indica, isto se deve não tanto aos etnônimos propostos, mas à própria ideia de grupificá-los, empresa a qual parecem não ver sentido (Marques, 2009:52).

Nesta pesquisa, lanço mão do termo "Guaviare-Japurá", proposto por Silva e Silva (2012:56) - inspirado na proposta de Ramirez (2001), porém incluindo os Nükak – para me referir à literatura que se criou em torno destes coletivos. Vale frisar, pautando-se no que diz Mahecha (*et al*, 1997:93), que o

fator responsável por relacionar estas populações diz respeito antes à condição de inferioridade que lhes é atribuída em seus respectivos contextos, que semelhanças linguísticas ou socioculturais, ainda que elas não deixem de existir.

## Capítulo II

### *Os grupos Guaviare-Japurá*

Em meio à extensa faixa de florestas interfluviais que começa na foz do rio Japurá, no baixo rio Negro, indo até as cabeceiras do rio Guaviare no Vaupés colombiano - área correspondente a toda margem oeste dos rios Negro e Uaupés -, habitam as populações que aqui agrupamos sob o etnônimo Guaviare-Japurá, cuja organização social e espacial aparentam ser bastante semelhantes, e igualmente discrepantes se comparadas à organização social e espacial de grupos Tukano e Arawak.

Os três macro-grupos pautam sua organização em unidades exogâmicas patrilineares, porém concebem arranjos bastante distintos na composição destas unidades. Não obstante a exogamia patrilinear, é importante destacar, desde já, a importância da proximidade espacial para a estruturação do parentesco entre estes grupos, uma vez que estabelecem laços de aliança e consanguinidade com coletivos vizinhos, ampliando o campo de relações para além da descendência e da hierarquia (Cabalzar, 2008; Silva, 2012). Tal como versa a teoria levistraussiana do parentesco, bastante referenciada pela etnologia regional, ambos os princípios da exogamia e da endogamia regem a sociabilidade de todos os grupos sociais, algo que não escapa à realidade das populações indígenas do Alto Rio Negro (Lévi-Strauss, 1982[1949]:82, Cabalzar: 2008:120, Marques, 2009:64 e Silva, 2012).

No caso Arawak, as grupificações étnicas (Baniwa, Kuripako, Wakuenai, Werekena, Baré, Tariana) são subdividas em *sibs*<sup>13</sup> exogâmicos hierarquizados entre si (Wright, 2005:20). Cada sib estabelece aliança com outros sibs (sejam eles falantes da mesma língua ou não), interditando trocas matrimoniais com estes e constituindo, assim, as *fratrias*. A fratria é a unidade mais abrangente da organização social das populações do Alto rio Negro, e no caso Arawak, particularmente, assume um “caráter forte”, dispondo de nomes próprios bem como de local de origem compartilhado pelos sibs aliados. Neste sentido, a

<sup>13</sup>“O *sib* é um grupo de descendência patrilinear, exogâmico e nominado, constituído por um número que varia de vinte a duzentas pessoas aproximadamente” (Cabalzar, 2008:145).

fratria afigura-se como a unidade exogâmica por excelência do macro-grupo Arawak. As etnias e suas respectivas línguas, enquanto grupificações, delimitariam a dimensão propriamente endogâmica da organização social deste macro-grupo - ainda que para fora delas não deixem de operar princípios de consanguinidade.

Quanto ao macro-grupo Tukano Oriental, seus grupos étnicos (Tukano, Wanano, Desana, Barasana, Bará, Siriano, Tatuyo, Karapanã, Makuna, Tuyuka, Miriti-tapuya, Arapaso) também se dividem em sibs exogâmicos patrilineares, porém com uma prescrição sobre a exogamia linguística antes que frátrica, ainda que também disponham das últimas<sup>14</sup>. Estas, no entanto, não são nomeadas e não têm grandes influências na organização social Tukano, tal como acontece entre os Arawak (Wright, 2005:20; Andrello, 2006:35). No caso Tukano, a língua é um importante operador da exogamia: seus grupos prescrevem o casamento com pessoas falantes de outras línguas, de forma patrilinear, ou seja, a virilocalidade e os nomes dos ancestrais paternos prevalecem, em termos ideais, sobre a uxorilocalidade e a ancestralidade do cônjuge feminino. Por outro lado, tal como apontado mais acima, tanto o macro-grupo Tukano como Arawak configuram suas terminologias e estruturas de parentesco não só em função da exogamia patrilinear, pautada na hierarquia e na descendência, como também operam através da consanguinização e da aliança, algo que se dá junto aos grupos espacialmente próximos. No caso do macro-grupo Tukano, a endogamia é percebida nos arranjos de aliança entre *comunidades* (ou malocas) vizinhas, formando nexos regionais de aliança e cognação (Cabalzar, 2008:120).

No que diz respeito aos Guaviare-Japurá, sua organização social foi pensada durante longo tempo em oposição à organização social Tukano e Arawak, em função, sobretudo, da análise enviesada destes sobre os primeiros – algo já problematizado pela etnologia da região, de um modo geral<sup>15</sup>. Deste

<sup>14</sup>Exceção a esta prescrição são os casos dos Cubeo e Makuna, falantes de línguas Tukano Oriental. Os primeiros teriam uma organização pautada na exogamia frátrica (algo parecido àquela existente no macro-grupo Arawak), composta por falantes da mesma língua. E os Makuna, operariam a partir de “duas categorias fráticas”, também falantes da mesma língua (Cayón, 2010:96). De acordo com este autor, nestes e outros casos, “(...) a língua é tão somente um elemento a ser levado em conta e que se integra com outros”. (*ibid.*, 2010:96)

<sup>15</sup>Alguns autores se dedicaram a revisar bibliográfica e teoricamente a organização social Guaviare-

ponto de vista, os Guaviare-Japurá são comumente entendidos como exclusivamente endógamos (local e linguisticamente)<sup>16</sup>, tendo assim estrutura social igualitária e cognática, antes que hierárquica e agnática, como acontece, idealmente, com os macro-grupos Tukano e Arawak. Além disto, por mais que se tenha constatado a existência de unidades exogâmicas e princípios de hierarquia operando a organização social dos Guaviare-Japurá, estes foram interpretados, de um modo geral, como exemplarmente desobedientes às prescrições sociais, inclusive àquelas referentes a interdições de incesto – havendo registros de casamentos dentro de uma mesma unidade exogâmica, desde aquela mais abrangente como o *grupo local*<sup>17</sup>, até a unidade exogâmica mais restrita, como o clã ou mesmo o *grupo de fogo*<sup>18</sup> (Silverwood-Cope, 1980:149 Pozzobon, 1983, 2011[2000]; Marques, 2009).

Com relação a estas interpretações sobre a organização social Guaviare-Japurá, é válido lembrar que, da mesma forma como acontece com a oposição “mata”/“rio” que vimos tratando no primeiro capítulo, as dicotomias mencionadas acima – exogamia/endogamia, hierarquia/igualitarismo, rigidez/fluidez – revelam antes “juízos de relação” projetados sobre a realidade destas populações, que o comportamento observado, ou mesmo narrado, destas pessoas a respeito das suas próprias formas de se organizar (Goldman & Lima, 1999; Marques, 2009).

O antropólogo Jorge Pozzobon (2009), ao fazer um retrospecto de seus

Japurá, buscando reverter o *bias* Tukano e Arawak-centrados a respeito dos “índios do mato” (Reid, 1979 *apud* Marques, 2009:38). É o caso dos trabalhos de Marques (2009), Pozzobon (1982, 2011[2000]) e Silva (2012).

16Além de casarem com falantes da mesma língua, os casamentos se dão dentro dos *grupos regionais*, a unidade socioespacial mais abrangente da organização social Guaviare-Japurá, muitas vezes correspondendo ao campo endogâmico (e dialetal) deste macro-grupo. Entre os Dâw junto aos quais realizei pesquisa, o *grupo regional* se confunde com a única *comunidade*, Waruá, onde vivem atualmente todos os Dâw. Antigamente, distribuíam-se em grupos espalhados por pontos distintos das margens do rio Negro - caracterizando, assim, distintos *grupos regionais* (e dialetais, vale destacar).

17“O *grupo local* é o “centro do sistema” (...), espaço de convivência cotidiana em que uma série de atividades coletivas são contrabalanceadas com as familiares e individuais” (Marques, 2009:131). Em Waruá, os Dâw distribuem-se em três grupos locais nominados: Centro, Praia e Dabaru - sendo eles exógamos e suscetíveis a recomposições, tal como os demais grupos locais Guaviare-Japurá.

18O *grupo de fogo* é a unidade elementar Guaviare-Japurá, constituindo a parentela mais próxima, geralmente habitando a mesma casa e se reunindo em torno de um fogo, literalmente. “Trata-se de uma família nuclear com algumas variações, geralmente agregando parentes próximos (solteiro ou viúvo) do marido ou da mulher, mas sempre em torno de um único casal” (Marques, 2009:134). É ainda, uma “unidade social forte”, que resiste às constantes reordenações experimentadas, por exemplo, a nível dos grupos locais (Marques, 2009), algo que também poderia ser estendido aos Dâw.

vingte anos de pesquisa junto aos Guaviare-Japurá (sobretudo junto aos Hupd'äh e Yuhupdeh), observa que a organização social destas populações operaria através de *escolhas* que os grupos (tanto *locais* como os *grupos de fogo*) fazem entre modelos de sociedade, se valendo de regras bem como de terminologias de parentesco pautadas na descendência e na hierarquia, como também na aliança e no igualitarismo. Assim, os Guaviare-Japurá compartilham um sistema de exogamia clânica; um sistema de agnação e sua hierarquia geracional (exceção feita aos Nadöb); sistemas de duas seções exogâmicas (Hupd'äh, Yuhupdeh, Kákua); não deixando, por outro lado, de compor relações pautadas na aliança e na cognação - como os casos de panmixia clânica (Hupd'äh, Nükak e Kákua); os casamentos dentro da mesma unidade exogâmica (do grupo local ao clã), algo supostamente generalizado entre os Guaviare-Japurá; os arranjos bilaterais na composição dos casais; enfim, todos indícios de apropriações ou manipulações de categorias de diferentes modelos de sociedade, o que culminaria numa ampla possibilidade de composição e recomposição de laços, não havendo uma escolha definitiva entre um modelo ideal e outro<sup>19</sup>.

Por outro lado, deve-se ter em mente as profundas transformações na organização socioespacial destes grupos, ocorridas, sobretudo, em função do agenciamento civilizacional e catequético perpetrados ao longo de séculos de contato com missionários, comerciantes, militares, pesquisadores, agentes governamentais, entre outros não-indígenas. As transformações na organização socioespacial Guaviare-Japurá se explicitam ainda mais quando observamos, em diferentes momentos, os processos de “atração” destas populações para aldeamentos, *comunidades* ou pólos urbanos. A seguir, levando em conta tais transformações, assim como a maleabilidade dos arranjos sociais Guaviare-Japurá<sup>20</sup>, passo a apresentar os grupos étnicos em

19Uma discussão aprofundada a respeito desta “alternância” entre modelos de organização social, principalmente entre os modelos Tukano, Guaviare-Japurá e Guianês, é realizada por Ârhem (1989) e Marques (2009:64-82).

20Algo que não lhes é exclusivo, vale lembrar, para que não incorramos no erro de tomar o juízo da “fluidez” como um *atributo*, ou algo específico, destas populações (Marques, 2009:13-4, notas 12 e 17). Grupos Tukano como os Tuyuka, estudados por Cabalzar (2008), e Makuna, estudados por Ârhem (1989) também apresentam modulações próprias quanto à organização social e estrutura de parentesco, sendo variantes do “modelo Tukano”.

seus respectivos contextos. A divisão dos grupos em pares se justifica por proximidades de língua, localização espacial e processos históricos comuns, porém, não os aproximam no que tange a relações efetivas e atuais (mas sim históricas e virtuais, para todos os grupos) em cada par – algo que será resgatado, na exposição, através de uma descrição sintética das unidades sociais de cada grupo, trazendo à tona as relações efetivas (e virtuais) que desempenham em seus respectivos contextos.

Este “juízo de comparação” – em pares – se justifica, ainda, pela forma como os Guaviare-Japurá foram pensados em conjunto, a saber, a partir de um gradiente de “aculturação” que acompanha a história e a geopolítica do noroeste amazônico, narrada através da *subida* do rio Negro pelos colonizadores. Havendo, assim, uma maior intensidade do contato nas regiões baixas dos grandes rios, como o médio e baixo rio Negro (onde estão os Nadöb e os Dâw) e a foz do Uaupés (onde estão os Hupd’äh); e uma menor incidência – ou frequência – do contato nas regiões mais intestinas, próximas às cabeceiras dos grandes rios, como é o caso do Guaviare e Inírida, na Colômbia (cujo interflúvio é território Nükak), bem como a cabeceira do rio Tiquié (onde estão grupos Hupd’äh e Yuhupdeh).

## **2.1 Nükak e Kákua:**

Estima-se que os Nükak sejam, atualmente, uma população de cerca de 400 pessoas, distribuídas em 13 grupos locais espalhados pelos interflúvios dos rios Guaviare e Inírida, no sudoeste da amazônia colombiana (Franky Calvo, 2000). Até o final do último século, os Nükak mantinham-se isolados, evitando o contato com os não-indígenas. Esta realidade, no entanto, muda acentuadamente diante da chegada de missionários evangélicos, na década de setenta, buscando se aproximar dos Nükak (Cabrera, 2013). Além das missões, toda a região do Vaupés também recebeu grandes contingentes de colonos andinos uma década antes, migrantes para a floresta amazônica em razão de conflitos fundiários em suas regiões, bem como pelas promessas do



mercado da borracha – e posteriormente, da cocaína, da maconha e das peles – práticas extrativistas arregimentadoras de mão-de-obra indígena e não-indígena. Somadas a estes agentes, guerrilhas armadas de diferentes matizes ideológicos têm atuado intensamente no território por onde caminham os Nükak, forçando-os a buscar refúgio em cidades ou povoados mais adensados, como Calamar e Mitú (Zambrano, 1988; Cabrera, 2013).

Este contato recente dos Nükak tem sido pautado não só pela invasão de seu território pelos não indígenas, como também pela vontade dos Nükak em buscar assistência médica, manufaturas, entre outros intercâmbios (Zambrano, 1988). Assim, a partir da década de 70, dois “pólos atratores” se estabelecem em seu território, dividido entre a seção oriental e ocidental, com base nas diferentes “zonas de influência” não-indígenas<sup>21</sup>. Na seção nororiental, está o povoado de Laguna Larga, construído por missionários evangélicos imbuídos de contatar os Nükak, sob diversos pretextos<sup>22</sup>. Na região ocidental, encontra-se o povoado de colonos andinos, com quem os Nükak entretêm relações de troca. É notório, por outro lado, o fato de os grupos locais Nükak não terem se estabelecido, até então, em nenhum destes povoados, mantendo assim um alto índice de mobilidade (ainda que reduzido nas últimas décadas), se comparados aos demais coletivos indígenas e mesmo aos Guaviare-Japurá (Franky Calvo, 2000).

Quanto a esta alta mobilidade dos grupos locais Nükak, podemos entrever a partir dela o modo de vida bastante singular que levam, transitando – além dos pólos não-indígenas – por diversas “manchas” de palmeirais (de patauá e pupunha, majoritariamente) cujos frutos e outros derivados compõem boa parte de sua alimentação. Há de fato, entre os Nükak, uma clara preferência pela coleta de frutos de vários tipos de palmeiras bem como outros

21 Os etnólogos e etnólogas que pesquisam os Nükak desvinculam o conceito de *grupo regional* das seções oriental e ocidental do território Nükak. Isto, pois, não corresponde a uma unidade endogâmica (social, cultural ou linguística) discreta, de forma que foram concebidas exclusivamente em função dos “polos atratores” - a missão, na região nororiental, e o povoamento de colonos não-indígenas, na região ocidental (Franky Calvo, 2000).

22 De acordo com Cabrera (2013:543), sob o pretexto de levar assistência médica aos Nükak, os missionários da *Misión Nuevas Tribus*, além de não estarem qualificados para este tipo de assistência, almejavam claramente fixá-los em algum ponto, com o intuito de prestar assistência bem como iniciar a evangelização - tendo, para isto, construído *comunidades* e pistas de pouso em seu território.

espécimes vegetais (Sotomayor, *et alii*, 1998). O fruto e o óleo extraídos da palmeira patauí, por exemplo, são consumidos ao longo de todo o ano, e sua presença e abundância no meio em que vivem os Nükak podem ser atribuídos ao próprio uso que dela fazem: o processamento do patauí – a cocção do fruto e maceração da polpa para extrair o “leite” – bem como os restos de alimento espalhados pelos acampamentos são fatores que contribuem para a formação de novos palmeirais. Ainda que não prescindam da caça, da pesca e da horticultura, os Nükak reservam boa parte de seu tempo de trabalho à coleta dos frutos silvestres, com os quais desempenham um amplo manejo, havendo inclusive um rendimento cosmológico acentuado no discurso xamânico Nükak, no que diz respeito à atividade da coleta, à fertilização de frutos silvestres nos bosques, às estratégias de extração e ao manejo de diversas árvores frutíferas (Mahecha & Franky Calvo, 2013).

É também notório, neste contexto, o fato de os Nükak não terem proximidade com grupos Tukano ou Arawak, diferentemente dos demais Guaviare-Japurá, o que tem implicações na maneira como concebem sua organização socioespacial. Em virtude disto, talvez, não percebamos neste contexto a oposição “índios do mato”/“índios do rio”<sup>23</sup>, nem mesmo os intercâmbios que advém desta oposição, algo que reforça a ideia de que este “grande divisor” remontaria a uma “mestiçagem conceitual” (Pozzobon, 2000:97), sobretudo entre as perspectivas Tukano e Arawak-centradas, e o imaginário científico-ocidental da “evolução dos modos de produção”.

Uma vez que as relações se dão junto a grupos das “famílias etnolinguísticas” Guahibo e Puinave<sup>24</sup>, antes que Tukano e Arawak, as relações de contrato ou de prestação de serviços inexistem entre os Nükak, ao menos da forma como ocorre com os demais grupos Guaviare-Japurá. Não obstante, os Nükak partilham um *ethos* comum aos demais Guaviare-Japurá, marcado por

23Tal como registram os etnólogos e etnólogas na Colômbia: “(...) los Nükak no reconocen el apelativo de “maku”, ni de índios o indígenas y han permanecido aislados de sus vecinos ribereños guayabero, guahibo e sikuani al norte, y puinave al suroeste (...) actualmente no prestan ningún tipo de servicio a sus vecinos ribereños y solos alguns grupos locales Nükak hacen visitas esporádicas a los asentamientos Guayabero y Sikuani, en la margen sur del río Guaviare” (Mahecha *et alii*, 1997:109)

24Grupos também tidos por “caçadores e coletores” - diferentemente dos Tukano e Arawak - pertencentes às famílias linguísticas Guahibo (no caso dos três primeiros grupos) e Puinave (no caso do grupo homônimo).

certa *nonchalance*<sup>25</sup> diante da vida, das demandas e das imposições vindas de terceiros.

Nos discursos Nükak sobre a origem de seu povo, é reconhecida a proximidade histórica com os Kákua (também registrados como Bara), etnônimo por vezes emprestado pelos próprios Nükak para se autodefinirem (Franky Calvo, 2000:61). Além de partilharem processos históricos comuns (ainda que os intercâmbios de pessoas sejam esparsos), os grupos Nükak e Kákua têm línguas bastante próximas entre si, tendo se constituído, no jargão científico-ocidental, um ramo linguístico específico (“maku oriental”) dos Guaviare-Japurá.

\*\*\*\*\*

A sudeste do território Nükak, vivem cerca de 200 indivíduos Kákua (também registrados como Bara por Silverwood-Cope, na década de 1970), espalhados pelo amplo interflúvio dos rios Querari, Vaupés e Papuri. Até a década de setenta do século passado, estavam distribuídos em três grupos regionais afastados um do outro, totalizando cerca de dezesseis grupos locais. Entretanto, em função de baixas demográficas ocorridas nos anos noventa, a população Kákua de hoje consiste em apenas quatro grupos locais - não sendo precisado, porém, a razão de tal baixa nem mesmo a localização e situação atuais dos grupos regionais e locais dos Kákua (Marques, 2009:69).

A partir da extensa (e intensa) pesquisa de campo de Silverwood-Cope junto a pessoas deste grupo, na década de setenta - trabalho que inaugura a “etnografia moderna” das populações Guaviare-Japurá - vislumbramos de forma pormenorizada a “orientação para a mata” reputada ao macro-grupo, até então informada majoritariamente pela perspectiva de terceiros ou por breves registros de viajantes que estiveram junto a estas populações<sup>26</sup>.

No “caso paradigmático” da etnografia Kákua, são apresentados grupos

25De acordo com Marques (originalmente conceituado por Jorge Pozzobon), a *nonchalance* seria “(...) um ethos fundamentalmente despreocupado, não protocolar, pouco afeito ao planejamento, que deixa entrever alguma teoria do tempo em que o futuro não parece ser o foco das atenções. Enfim, um princípio que estrutura coletivos cujo transcorrer da vida tende a ser amplamente improvisado” (in Pozzobon, 2000:XVIII, nt.3).

26Nesta revisão, os registros anteriores à etnografia de Silverwood-Cope, e que puderam ser analisados, foram o de Munzel (1969), Schultz (1959), Nimuendaju (1927) e Koch-Grunberg (1606). Para uma compilação da bibliografia disponível, ver Mahecha (*et alli*, 1997).

de “caçadores profissionais” (Silverwood-Cope, 1980:89). Os indivíduos homens destes grupos saem todos os dias para caçar, sozinhos ou em bando (em expedições que se estendem de um dia a semanas), tendo grande apreço pela carne de animais terrestres, de aves e de macacos - abatidos com diversos tipos de armas e armadilhas, conforme a particularidade de cada caça – zarabatana para abater aves e macacos, arco e flechas para queixadas e caititus, espingarda ou lanças para antas, etc. Não obstante a preferência pela caça, a alimentação dos Kákua – tal qual a da maioria das populações indígenas do noroeste amazônico – é composta, em boa medida, por farinha de mandioca. Entretanto, ainda que as mulheres Kákua mantenham roçados de mandioca anualmente, a mobilidade propiciada pela atividade cinegética dos esposos bem como a recomposição relativamente rápida dos grupos locais, fazem com que os Kákua, de um modo geral, não construam seus espaços em função dos roçados, tendo de conseguir a farinha de mandioca por outros meios: comprando, trocando ou “pegando” dos “índios do rio” (*ibid.*, 1980:84).

Diferentemente dos Nükak, seus “parentes distantes”, os Kákua registrados por Silverwood-Cope estavam, ao menos até o final do século passado, intensamente engajados com comerciantes de seringais e com “índios do rio”, sobretudo com grupos Tukano Oriental - Wanano, Pira-Tapuya, Desana, Cubeo e Siriano (em grande número no rio Uaupés); e também com ocasionalmente com grupos Guaviare-Japurá, como os Hupd’äh (*ibid.*, 1980:98). Afora estes últimos, com quem entretinham relações de consanguinidade, junto aos grupos Tukano Oriental, os Kákua realizavam, à época da pesquisa de Silverwood-Cope, uma série de prestações de serviço, tais como a limpeza de roçados Tukano, a construção de casas, a obtenção de caçarias e outros itens do mato (frutos silvestres, ervas medicinais, ipadu), trocados fundamentalmente por farinha de mandioca bem como por mercadorias provenientes dos não-indígenas, cujos intermediários, neste caso, são os “índios do rio” (*ibid.*, 1980:84).

Além dos vizinhos do macro-grupo Tukano, alguns grupos locais Kákua têm sido acompanhados por missionários do *Summer Institute of Linguistics* ao

longo de quatro décadas (de 1966 a 2000), tendo sido responsáveis pelo letramento de uma pequena parcela de indivíduos deste grupo, e pela elaboração do Novo Testamento na língua vernácula. Além disto, construíram um povoado próximo ao território Kákua, a partir do qual prestam assistência médica e capacitação dos Kákua em diversas áreas (horticultura, agricultura e pecuária), buscando, entre outras coisas, incentivá-los a se autonomizar diante dos “índios do rio” (Cabrera, 2013:528). Não obstante esta influência dos missionários na relação dos Kákua como os demais vizinhos, não é menos verdade que tanto um como outro tenham se favorecido da aproximação dos religiosos, em parte pelo fato de avaliarem positivamente a assistência médica prestada por eles, em parte pela facilitação da entrada de mercadorias através das missões em seu território (Silverwood-cope, 1980:18).

Conjuntamente aos Hupd’äh e Yuhupdeh, os Kákua foram agrupados pela etnologia regional como os “maku do Uaupés”, não somente pela localização espacial, como também pelas semelhanças entre estes grupos quanto à organização social e o manejo do meio em que vivem. Além disto, os três grupos étnicos compartilham o fato de estarem em território predominantemente Tukano Oriental, com os quais entretêm relações de longa data. Quanto a isto, Marques (2009:176) atenta para a possibilidade de entre os Guaviare-Japurá, e principalmente entre os grupos da bacia do Uaupés (Kákua, Hupd’äh e Yuhupdeh), estarem operando variações de modelos de sociedade: aquele pautado em uma organização agnática-hierárquica (no caso, Tukano e Arawak) e aquele pautado em organização cognático-minimalista (Guianês), a partir dos quais os Guaviare-Japurá estariam compondo e recompondo seus grupos locais. É digno de nota, quanto a estas variações, o registro feito por Silverwood-Cope (1980) junto aos Kákua, em que estes descrevem uma vida *post mortem* equiparada à vida dos Tukano atuais – seus mortos passando a residir em grandes malocas e plantar grandes roçados de mandioca, tal como fazem os Tukano (Silverwood-Cope, 1980; Ramos, 1980:179; Viveiros de Castro, 1981).

## 2.2 Hupd'äh e Yuhupdeh

Entre os rios Uaupés, Papuri e Tiquié, vivem os cerca de 1500 Hupd'äh, o maior contingente populacional entre os grupos Guaviare-Japurá, compondo um total de trinta e cinco grupos locais (e vinte e cinco clãs) espalhados por três grupos regionais vizinhos (Athias, 2011:91)<sup>27</sup>. Os grupos regionais, ainda que não sejam bem definidos pelos Hupd'äh, delimitam fronteiras dialetais bem como redes de relações e de troca entre grupos locais específicos, correspondendo, portanto, a esferas endogâmicas abrangentes.

Os grupos locais Hupd'äh, por suas vezes, costumam estar organizados em torno de quatro “tipos” de ambiente: as aldeias Hupd'äh, no interior das florestas; os acampamentos de caça; as aldeias Tukano (residindo próximo a área de roças); e as *comunidades*. Nas aldeias Hupd'äh, preserva-se um clima de tranquilidade, ainda que prioritariamente para os homens, já que as mulheres, neste ambiente, passam a manhã e parte da tarde trabalhando em roçados de mandioca. A sobrecarga das mulheres nas roças bem como o esgotamento da caça ao redor da aldeia, e os desentendimentos entre as pessoas daí decorrente, são fatores comuns de mobilidade dos grupos (*de fogo* e às vezes de todo o *grupo local*), que então rumam para acampamentos na mata, uma vez que lá a vida diária para homens e mulheres é, de um modo geral, mais agradável (Pozzobon, 2000[1995]:16). De acordo com os etnólogos e etnólogas que trabalharam junto aos Hupd'äh, estes vinculam as atividades de caça, coleta e passeio pelo mato, à noção de prazer, lazer, ou diversão (*getkowoy*, algo como “contornar nascentes”); enquanto que, com relação às atividades programáticas e exaustivas, como a agricultura e a horticultura (derrubar a mata, queimar, coivarar, plantar, colher, etc), os Hupd'äh associam ao verbo *bu'uy*, que significa “fazer”, ou “trabalhar” (ibid, 2000[1995]:16, MacCallum (2013:51)).

Quando não estão em suas aldeias, nem em acampamentos na mata,

27Tal como ocorre com os demais Guaviare-Japurá, os clãs Hupd'äh não se fixam em determinado território ou aldeia, algo que se costuma observar nos segmentos agnáticos Tukano Oriental e Arawak. Deste modo, os membros dos clãs Guaviare-Japurá encontram-se espalhados por diversos *grupos locais*.

os Hupd'äh buscam se engajar em uma série de relações com missionários e “índios do rio”, seus vizinhos – neste caso, grupos Yeba-Mahsã (Tukano), Tuyuka, Piratapuaia, Desana, Tariana, Miriti-tapuia, Arapaso e Baniwa, variando conforme o contexto de cada grupo local Hupd'äh. De acordo com Athias (2011[1995]:108), apesar de se engajarem com diferentes “patrões”, os Hupd'äh realizam trocas cotidianas e rituais de longa data com grupos Tukano e Arawak específicos – como é o caso dos Tuyuka e Piratapuaia, com quem os Hupd'äh do *grupo regional* Oeste interagem historicamente; e os Tukano e os Desana, “patrões” históricos dos Hupd'äh dos grupos regionais Centro e Leste.

Tal como já descrito a respeito dos Kákua, estas interações são bastante formais e constituem, sobretudo, uma série de prestações de serviços dos Guaviare-Japurá, tais como a limpeza e abertura de áreas de roça, construção de casas, obtenção de carne de caça e de uma série de recursos do mato – caranã para fazer o teto das casas, a coleta de frutos silvestres, breu para o conserto de canoas, coleta de cipós, confecção de aturás, etc (Pozzobon, 2000[1995]:22). Em troca de tais serviços, os Guaviare-Japurá obtêm mercadorias, bens industriais, e a apreciada farinha de mandioca feita pelos *Wóh* (como chamam os Tukano Oriental, de forma generalizada), além de obterem a concessão para permanecer, trabalhar e usufruir de áreas de roça e de caça Tukano.

Estas relações de prestação de serviço dos Guaviare-Japurá para com grupos Tukano Oriental já foi amplamente debatida, tendo sido conceituada de diferentes maneiras – como “escravidão” (Metraux, 1948:861), “patrono/cliente” e “simbiose” (Milton, 1984; Ramos, 1980). Sinteticamente, poderíamos dizer que, não obstante as demandas e não raro as imposições dos “índios do rio” – ao que os Guaviare-Japurá costumam corresponder sem, no entanto, se comprometer – estes se tornam agentes em tais interações à medida que estabelecem seus parâmetros na troca: devem ser remunerados pelo serviço e caso estejam desgostosos da situação, simplesmente desatam com o “patrão” indo embora com parte da sua produção e buscando por outro “patrão”, ou mesmo uma área a qual possam usufruir autonomamente. Tal como resume Pozzobon, a interação entre estes grupos “(...) *consiste numa série de*



*tentativas mútuas de tirar o máximo de vantagens das demandas da parte oposta.* (2000[1995]:24). Não obstante estas modalidades de “regateio” e “astúcia” (ibid:24), os Hupd’äh também partilham com os “índios do rio” cerimônias (como o dabucuri), trocas rituais e cotidianas – relações menos agonísticas que aquelas marcadas pela exploração mútua.

Além dos vizinhos Tukano Oriental e Arawak, é significativa a mudança ocorrida no contexto Hupd’äh com a chegada de missionários salesianos em seu território, a partir da década de setenta<sup>28</sup>. De acordo com Athias (2011[1995]:141), uma vez instalados nos rios Tiquié e Papuri, dos trinta e cinco *grupos locais* Hupd’äh, vinte e quatro tiveram suas aldeias mudadas em função de doenças advindas da presença não-indígena. Outras aldeias se tornaram, posteriormente, “povoados-missão” (no mínimo, cinco), concentrando um grande número de grupos Hupd’äh, algo que tem gerado efeitos danosos a esta população – como problemas de saúde, segurança alimentar, brigas frequentes e esgotamento dos recursos nos entornos das *comunidades* (Athias, 2000[1995]:31,121-3).

Outro fator responsável pela fixação e adensamento da população Hupd’äh em *comunidades* e aldeias Tukano, é a escolarização ocidental<sup>29</sup>. Não obstante ter se iniciado nos anos setenta, a escolarização aos moldes ocidentais irá promover uma mudança significativa na composição dos *grupos locais* Hupd’äh a partir dos anos noventa, quando grupos Tukano os convidam a se acercar de suas aldeias para matricular as crianças e jovens Hupd’äh em suas escolas – preenchendo, assim, o mínimo de cadeiras estabelecido por diretrizes educacionais do município – o que fez com que *grupos locais* Hupd’äh inteiros se transferissem para as aldeias Tukano<sup>30</sup>. A partir de 2005, começa a ser redigido um plano político-pedagógico para a formação de

28Cinquenta anos após a chegada dos Salesianos ao território Tukano. Esta distância temporal do contato se deve, em grande medida, à dificuldade dos missionários em contatar e fixar os Hupd’äh (Athias, 2000[1995]).

29No contexto Hupd’äh, as missões protestantes têm atuado de maneira esporádica, tendo se intensificado, no entanto, a partir de 2005, com missionários da Igreja Presbiteriana, d’*A Missão de Evangelização Mundial* (AMEM) e da *Interational Worldwide Evangelization for Christ* (WEC) (Cabrera, 2013:529)

30Política esta estimulada e propiciada pelos missionários católicos. Não tendo obtido sucesso em fixar os Hupd’äh, os salesianos convocavam professores e evangelizadores Tukano para trazê-los às *comunidades* (Athias, 2011:30)

professores Hupd'äh (Monteiro, 2012). No entanto, permanece a complexidade de uma educação nos moldes ocidentais – mesmo se melhor matizada com a contratação de professores e professoras da mesma etnia; afinal, “*Os Hupd'äh esperam que a escola mostre a cultura dos brancos*” (Athias, 2012:218).

\*\*\*\*\*

Entre os afluentes da margem sul do médio e baixo rio Tiquié, rumo ao rio Traíra e baixo Caquetá, na Colômbia, estão localizadas as *comunidades* Yuhupdeh. Este grupo se distribui em oito *comunidades* (em três grupos regionais afastados um do outro), havendo um contingente significativo de Yuhupdeh em outras seis *comunidades* Tukano e Tuyuka, totalizando uma população estimada em cerca de mil pessoas (Silva, 2012:09)<sup>31</sup>. Os Yuhupdeh têm língua e organização social bastante semelhantes às dos Hupd'äh, havendo inclusive trocas matrimoniais entre ambos. Podemos dizer que também se aproximam dos Hupd'äh no tocante ao manejo do meio - ainda que, nos dias de hoje, os Yuhupdeh recorram preferencialmente à pescaria antes que à caça de animais terrestres e à coleta de frutos (Silva, 2012).

Não obstante a proximidade com os Hupd'äh, os casamentos interétnicos Yuhupdeh se estendem até homens e mulheres Tuyuka e Desana de *comunidades* vizinhas – arranjos que obedecem à lógica da aliança e da afinidade. Outro fator que explica estes casamentos é a “baixa hierarquia” dos clãs Tuyuka e Desana da região (sobretudo no Igarapé Castanha) estando, de certo modo, estruturalmente próximos aos grupos tidos como de “índios do mato”, ao menos no que tange à armadura hierárquica das populações altorionegrinas (Lolli, 2010:57).

A partir do contato com missionários católicos e protestantes nos anos setenta, diversos *grupos locais* Yuhupdeh passam a se estabelecer em *comunidades*, as quais, no entanto, ainda agrupam menos *grupos locais* se comparadas às comunidades Hupd'äh<sup>32</sup>. Porém, esta composição menor das comunidades Yuhupdeh não as afasta completamente dos problemas

<sup>31</sup>Este autor toma como sinônimo, na sua conceitualização, a *comunidade* e o *grupo local* (Silva, 2012:38, nt.1), algo que, no entanto, não caberia para os demais contextos Guaviare-Japurá.

<sup>32</sup>Em 2010, a maior comunidade Yuhupdeh era composta por 70 pessoas (Silva, 2012:07); em 1995, as três maiores comunidades Hupd'äh eram formadas por mais de cem pessoas (Athias, 2011:110)

encontrados em comunidades maiores – lembrando que a própria “atração” dos Yuhupdeh para estas localidades provocou, no passado, uma série de surtos epidêmicos, bem como a perpetuação de políticas catequéticas e civilizacionais que coíbiavam e puniam o modo de ser Yuhupdeh. Atualmente, neste contexto, as principais carências dizem respeito à qualidade da água dos igarapés; à escassez de caranãs para a renovação do teto das casas; a falta de acesso à documentação e, conseqüentemente, a benefícios do governo, entre outros problemas (Silva, 2012b).

Deve-se destacar, ainda, a escolarização intercultural e bilíngue dos Yuhupdeh, realizada pela Associação de comunidades e escolas Yuhupdeh (AECIPY) em parceria com missões protestantes (ALEM). Da mesma forma como fazem os missionários protestantes em contextos como os dos Hupd’äh e Dâw, além de realizar o letramento das pessoas na língua vernácula e no português, bem como elaborar materiais didáticos e religiosos bilíngues, os missionários têm como política o incentivo à autonomia dos Guaviare-Japurá diante dos Tukano Oriental e Arawak – algo que será problematizado no quarto capítulo.

De acordo com Lolli (2010), o trânsito de pessoas em *comunidades* Yuhupdeh é bastante elevado, de modo que seus moradores se mudam constantemente. O autor aponta para a extensa rede de relações destas pessoas, atualizada mediante a aquisição de mercadorias e bens como também através de uma intensa circulação de benzimentos e trocas rituais dos Yuhupdeh com os vizinhos Desana, Tuyuka, Tukano e Yeba Masa - constatação que, mais uma vez, põe em cheque a oposição rígida entre “índios do rio” (Tukano Oriental e Arawak) e os “índios do mato” (Guaviare-Japurá).

## **2.3 Nadöb e Dâw:**

Ao sul do rio Negro, os interflúvios que o conectam ao baixo e médio Japurá são de ocupação histórica e atual dos dois *grupos regionais* Nadöb. Em frente à cidade de Santa Isabel do Rio Negro, às margens da Ilha do Chile

e da foz dos rios Téa e Uneiuxi, está localizado um dos grupos regionais, com população de cerca de 275 pessoas distribuídas em *grupos locais* e *de fogo*, por cerca de dez assentamentos - *comunidades* multiétnicas, *sítios* e igarapés da margem direita do rio Negro (Gomes, 2008:86)<sup>33</sup>. Na história oral das pessoas mais velhas deste grupo, são narrados episódios de uma grande migração ocorrida no início do século XX, quando teriam saído das cabeceiras do rio Téa em razão de guerras com antepassados dos atuais Nadöb do Roçado e Paraná do Boá-Boá, tendo migrado para a foz do rio Téa e Uneiuxi, se aproximando assim das áreas de ocupação dos “índios do rio” e de “não-indígenas” (ibid. Gomes, 2008:80; Munzel, 1969).

Este segundo *grupo regional* Nadöb, localiza-se na região correspondente às Terras Indígenas Uneiuxi e Paraná do Boá-Boá, já na bacia do rio Japurá. A despeito de estarem institucionalmente divididos pelas duas T.I.'s, os *grupos locais* Nadöb desta região entretêm relações de longa data, havendo casamentos e trânsitos contínuos entre a *comunidade* do Roçado, no rio Uneiuxi, e as *comunidades* Jutai, Jeremias e Canamaru, localizadas na margem esquerda do médio rio Japurá (Funai/Pptal/Gtz, 2008:37). Entre estes *grupos locais*, observa-se uma mesma variante dialetal da língua Nadöb, que por sua vez difere da variante dos Nadöb do *grupo regional* localizado em frente à cidade de Santa Isabel do Rio Negro. As variações dialetais bem como uma história marcada por dissensões e episódios de guerra, confirmam a distância estabelecida pelos dois *grupos regionais* Nadöb (Tastevin, 2008[1923]:79, Gomes, 2008, Funai/Pptal/Gtz, 2008).

Por outro lado, os Nadöb do rio Negro e do Japurá experienciaram ambos um contato antigo e duradouro (remontando o século XVII) com os não-indígenas, sobretudo com comerciantes – sendo alvos de agentes escravistas e, posteriormente, engajados com regatões e “patrões” do mercado extrativista. Atualmente, no entanto, os Nadöb têm boas relações com os vizinhos não-indígenas mais próximos, os “caboclos”, com quem realizam trocas e prestam

33De acordo com Pozzobon (1983:337 *apud* Munzel, 1969), os Nadöb não concebem linhagens patrilineares, não constituindo clãs como os demais grupos Guaviare-Japurá - algo atípico para o panorama do Alto Rio Negro, de um modo geral. A organização social de seus grupos operaria através da exogamia patrilinear e uxorilocal, havendo uma ênfase sobre a afinidade antes que sobre a filiação (*ibid*).

serviços. É digno de nota, neste caso, o fato de a maioria das *comunidades* Nadöb estarem próximas a centros urbanos – como as cidades de Santa Isabel do Rio Negro e Japurá. Em razão desta proximidade, torna-se comum o uso predatório e ilegal dos recursos piscosos do território Nadöb, principalmente através da pesca turística e comercial – algo que se agrava quando falamos de uma importante fonte alimentícia, se não a principal, desta população (Funai/Pptal/Gtz, 2008).

Para além das *comunidades* caboclas e dos comerciantes locais, ante aos demais grupos indígenas – Tukano, Baniwa, Koripako e Baré – os Nadöb se colocam em relação de “cooperação”, não havendo neste caso uma oposição tão rígida entre “índios do mato” e “índios do rio”, ou mesmo a relação de “regateio” e “astúcia” entre ambos, tal como a registrado amplamente entre os demais Guaviare-Japurá, principalmente na região do Uaupés (Funai/Pptal/Gtz, 2008:18). Deve-se destacar, ainda, a presença de missionários protestantes da Novas Tribos do Brasil, sobretudo entre os Nadöb da *comunidade* de Jutai (ibid., 2008:59). Neste assentamento, um casal de missionários passa a residir a partir dos anos setenta, tendo instalado ali um posto de saúde, uma escola e uma igreja (ibid., 2008:59). Há, ainda, a forte participação dos missionários na comercialização de artesanatos e utensílios confeccionados pelos Nadöb, sobretudo aqueles do Japurá, sendo os principais itens a vassoura feita de cipó-titica, cestos, e a zarabatanas – estas últimas tendo sido produzidas em larga escala sob encomenda dos missionários (ibid. 2008:59)

\*\*\*\*\*

Ao norte do rio Téa, localiza-se o rio Marié, sendo este interflúvio a região de ocupação dos antepassados Dâw, de onde teriam partido – no final do século XIX – rumo às margens do médio Rio Negro, onde residem atualmente. Em meados dos anos sessenta, os Dâw encontravam-se distribuídos em dois (ou mais) *grupos regionais* localizados em diferentes pontos do rio Negro: um deles, próximo à foz do rio Cauaboris, afluente da margem esquerda do rio Negro; e o outro, se estendendo desde a foz do rio Curicuriari até as cercanias

de São Gabriel da Cachoeira, abrangendo, na época, três grupos locais – um nos “arrabaldes” da cidade; outro na margem direita, à montante de São Gabriel; e o último, à jusante, próximo à foz do Curicuriari (Pozzobon, 1983:126).

Tal como foi me contado por alguns dos líderes mais velhos – Seu Jair e Seu Oscar – os Dâw teriam realizado uma grande migração<sup>34</sup> ocasionada pelas guerras travadas inicialmente com grupos locais Nadöb. No entanto, não pude precisar os motivos desta dissensão<sup>35</sup>. Os líderes Dâw afirmam que atualmente não têm mais contato com aquele grupo, tratando-se de uma querela de seus antepassados. Após a retirada do rio Marié, os Dâw irão percorrer diversos varadouros, se deparando – em encontros por vezes pouco amistosos – com grupos Tukano, Baré, e “patrões” da seringa e da piaçaba – migrações que serão detalhadas no quarto capítulo. Até se acercarem e se estabelecerem provisoriamente em aldeias, *sítios* e *comunidades* do médio rio Negro. Em contiguidade histórica aos contextos dos demais grupos Guaviare-Japurá, após os anos oitenta a aliança com missionários protestantes irá transformar significativamente o espaço e a organização social dos *grupos locais* Dâw.

Atualmente, vivem na *comunidade* Waruá, em frente à cidade de São Gabriel da Cachoeira, na margem esquerda do rio Negro. Tendo em vista seu pequeno contingente populacional, contando não mais que 130 pessoas (redução ocorrida por conta das mortes pelo abuso do álcool bem como pela exploração da mão-de-obra, pelo mercado extrativista, até a década de oitenta), todas as famílias Dâw passam, a partir de então, a ocupar esta *comunidade*, correspondendo ao seu único *grupo regional*. Deve-se levar em conta quanto a este ponto, o fato de o terreno de Waruá ter sido comprado e registrado em nome dos Dâw por missionários da Associação Linguística Evangélica Missionária (ALEM), ramo missionário da igreja batista. Não obstante estarem residindo ali desde sua inauguração, no entanto, as famílias

34De acordo com Assis, E. (2001:35), o conjunto de dados históricos a respeito dos Dâw leva a crer que a migração do Marié para os rios Iá e Curicuriari teria se dado no final do século XIX.

35Na fala do finado Simeão, registrada por Elias Assis, este senhor afirma que a guerra com os Nadöb teria sido em função de rapto de mulheres Dâw (Assis, E., 2001:31). Tendo em vista o fato dos antepassados dos Nadöb de Santa Isabel do Rio Negro terem ocupado as cabeceiras do Téa, próximo ao rio Iá, onde viviam os Dâw, é provável que tenha com relação a estes Nadöb as dissensões entre os grupos, com base na narrativa dos Dâw mais velhos.

Dâw percorrem sazonalmente este território, por onde seus antepassados abriram varadouros até chegar às proximidades de São Gabriel da Cachoeira.

Em Waruá, os Dâw compõem três grupos locais e contíguos, e cerca de oito linhagens patrilineares (clãs), a serem detalhados no terceiro capítulo. À frente da comunidade, do outro lado do rio, está a cidade de São Gabriel da Cachoeira, para onde os Dâw vão e vem quase que diariamente, em busca de equipamentos urbanos tais como Mercados, Feira, Bancos, Postos de Gasolina, e, por vezes, de encontro com pessoas com quem tem laços pessoais por ali. Para além do perímetro urbano, entretanto, São Gabriel é rodeada por diversas *comunidades* e *sítios* localizados em ambas as margens do rio Negro. Assim, estando em Waruá, os Dâw se veem completamente envolvidos neste *nexo regional*<sup>36</sup>, engajando-se com pessoas e grupos de *comunidades* vizinhas (e daquelas não tão próximas), através de canais abertos pelas igrejas protestantes, pelo futebol, pelas trocas de recursos, de bens e de benzimentos – canais que produzem e atualizam alianças.

Nos “arrabaldes” de Waruá, uma série de *sítios* Tukano, bem como *comunidades* Baniwa, Koripako e Baré, compõe o *nexo* de grupos mais íntimos dos Dâw. No caso dos *sítios* Tukano, seus parques moradores, principalmente os filhos mais jovens e as crianças, compartilham diariamente a vida social de Waruá, frequentando a escola, as partidas de futebol e as festas. Entre os vizinhos Baniwa e Koripako, migrantes de território colombiano, as visitas são mais esparsas, ainda que semanais, orientadas pelas missas conjuntas entre as três comunidades – cuja orientação religiosa dos moradores é predominantemente evangélica – bem como pelas partidas e torneios de futebol e vôlei, e os encontros fortuitos na cidade.

Junto aos Dâw, realizei pesquisa de campo durante o período de Outubro a Dezembro de 2012, tendo estado boa parte deste tempo junto a

<sup>36</sup>Adiante, tomarei de empréstimo a noção de *nexo regional*, proposto por Cabalzar ao contexto Tuyuka do Tiquié. No contexto Dâw, a noção de *nexo regional* tem sua validade desde que observada a endogamia das trocas matrimoniais, a nível da etnia, tal como é comumente prescrito pelos Dâw e demais Guaviare-Japurá – ainda que hajam exceções. De acordo com Cabalzar, “(...) o *nexo regional* é formado por um conjunto de grupos locais conectados por relações políticas, rituais e de trabalho; trata-se de um ambiente em que trocas de informações, bens e visitas são mais intensas” (2000:63). Esta noção também foi utilizada por Maia (2009:23) em sua etnografia junto aos Baré do médio rio Negro.



peessoas de um dos *grupos locais*, o “Bairro do Dabaru” - experiência que a partir de agora, complementando-a com dados provenientes da bibliografia sobre esta população (Assis, E., 2001, Assis, L., 2001). Se, por um lado, os Dâw se aproximam ao “tipo ideal” Guaviare-Japurá, principalmente no que diz respeito à organização social e à “orientação para a mata”; por outro lado, o contexto Dâw revela uma série de singularidades dissonantes de tal “modelo” e dos demais contextos Guaviare-Japurá, singularidades que passo a descrever e problematizar nos próximos capítulos.

## Capítulo III

### *O sistema regional do Médio Rio Negro*

A extensão territorial aqui definida por médio rio Negro abrange desde a área municipal de Santa Isabel do Rio Negro, cobrindo as Terras Indígenas Médio Rio Negro I, Médio Rio Negro II, Balaio, Yanomami e Cué-Cué Marabitanas – bem como o Parque Nacional do Pico da Neblina –, até a sede municipal de São Gabriel da Cachoeira, que divisa o médio e alto curso do rio supracitado<sup>37</sup>. Estes limites demarcam uma área conhecida na literatura etnológica pela intensidade do contato travado entre índios e brancos ao longo de cinco séculos, cujos desdobramentos culminaram em uma ampla "reconfiguração étnica" na região. De acordo com Eduardo Galvão:

*Entre a cidade de Manaus e as malocas do alto Rio Negro, vive uma sociedade cabocla, mestiça de índios e brancos. A maior ou menor proximidade de um desses centros resulta em cambiantes diversas de amalgamação cultural. À exceção de um pequeno grupo de índios tribais, não encontramos aí sociedades isoladas. As comunidades caboclas formadas pelo contingente índio e branco constituem uma sociedade campesina cujos membros constituem uma classe de trabalhadores rurais dependente do centro urbano maior. Mesmo os grupos tribais não integrados à sociedade regional, a exemplo os vários grupos de índios Maku, são afetados em sua cultura e organização pelas pressões que sobre eles exerce a sociedade cabocla.*  
(Galvão, 1979: 135)

Devido a esta configuração social marcada fundamentalmente por uma "amalgamação" das matrizes culturais indígenas e não-indígenas, o baixo e o médio rio Negro têm recebido pouca atenção por parte da etnologia, de um modo geral, guiada até então pela ideia de que em razão deste tipo de contato as populações indígenas teriam abandonado seus modelos de organização,

37A área municipal de São Gabriel, por sua vez, faz parte da Terra Indígena Alto Rio Negro (FOIRN/ISA, 1998)

costumes, crenças e técnicas, para então “ascenderem” à condição de “caboclos”, ou campesino, “ingressando” na sociedade nacional. Assim, os coletivos indígenas tornados “mais próximos” acabaram tendo sua atenção desviada do olhar antropológico, afigurando-se como um objeto de estudo “menor”, algo que também perpassa o panorama de estudos acerca dos Guaviare-Japurá nesta região<sup>38</sup> (Maia, 2009:55; Pereira, 2007:48).

Como visto no capítulo anterior, boa parte da produção etnográfica sobre os Guaviare-Japurá está concentrada à montante do rio Negro, onde o contato com não-indígenas tem sido intermitente ou mesmo recente. É o caso das etnografias de Silverwood-Cope entre os Kákua (1980), que inaugura a descrição densa sobre grupos Guaviare-Japurá; a de Pozzobon (1983) sobre os Yuhupdeh; Athias (2012) sobre os Hupd'äh, e Franky Calvo (2011) sobre os Nükak. Não desconhecendo o fato destas populações terem experienciado fortemente as transformações que atravessaram os séculos de colonização em toda a extensão do rio Negro, seus contextos, muitas vezes distantes da vida dos centros urbanos, até hoje tornam custoso o acesso a comerciantes, missionários e agentes de governo, por vezes produzindo relações descontínuas ou mesmo pouco frequentes com os não-indígenas (Silverwood-Cope, 1980:25), Pozzobon (1983:121)). Em função disto, os Guaviare-Japurá dos interflúvios dos rios Inirida-Guaviare e Papuri-Uaupés (estes últimos sendo tributários do rio Negro) foram entendidos pela literatura como tendo um modo de vida próximo ao ideal de “orientação para a mata”, em relação ao coletivos Guaviare-Japurá do médio rio Negro, a saber os Dâw e os Nadöb.

Estes últimos, apesar de conhecidos na literatura desde os primeiros momentos da colonização do rio Negro, foram até então contemplados com poucas (porém sugestivas) etnografias, tendo sido caracterizados, de forma geral, como “índios do mato aculturados” (Galvão, 1979; Gomes, 2008; Marques, 2009:59 *apud* Pozzobon, 1983:38). Com relação aos Dâw, em Assis, L. (2006) encontramos uma etnografia voltada ao fim do alcoolismo a partir da ação evangélica missionária junto ao grupo; e em Assis, E. (2001), uma etnografia da memória dos Dâw mais velhos sobre a exploração sofrida nos

<sup>38</sup>Exceção feita a esta generalização são as etnografias de Galvão (1979), Oliveira (1975), Pereira (2007), e Maia (2009), que se voltam exclusivamente a populações do médio rio Negro.

trabalhos de extração da piaçaba. Tratam-se de etnografias cujos recortes, bem como a própria trajetória de seus autores (antropólogos e antropólogas e, ao mesmo tempo, missionários, linguistas, indigenistas e intermediários no comércio da piaçaba) deixam entrever a intensidade das relações destas populações com agentes não-indígenas, bem como o perfil complexo destes últimos – aqui compreendidos (subsumindo, no entanto, toda a sua complexidade) como “agentes de zonas de contato”.

\*\*\*\*\*

Uma vez observada esta relação primeva, intensa e duradoura da relação entre as populações indígenas e não-indígenas no médio rio Negro, é importante atentarmos, tal como registra Eduardo Galvão no trecho acima, para as “(...) *cambiantes diversas de amalgamação cultural*” que caracterizam os sítios, comunidades e polos urbanos desta região do rio Negro.

Levando esta consideração adiante, observamos, por exemplo, que no caso dos “Baré históricos” do médio e alto rio Negro, os quais tiveram um profundo contato com não-indígenas (tendo sido exterminados ou mesmo fugido para os rios mais acima, como o Içana e o Xié), é central a questão da *miscigenação* e a etnogênese que seu etnônimo sugere. Ser “Baré” implica conceber uma descendência mista, mais precisamente a filiação entre índios e brancos, porém, dando a esta “mistura” um significado bastante singular.

No passado, durante as primeiras investidas coloniais contra as populações indígenas do médio rio Negro, boa parte da região era habitada por “nações” falantes do Baré, ou pela própria nação Baré, sem que ainda houvesse um contato profundo entre estes e os não-indígenas (Vidal, 2002:248, Maia, 2009:32). À época, tal grupificação representava uma “província multiétnica”, organizada em torno de um sistema macro econômico, político e social, apresentando-se também como uma língua discreta (do macro-grupo Arawak) falada por diferentes “nações” (Maia, 2009:43). Ao longo do extenso programa civilizatório desencadeado na região, a língua, junto com muitos de seus falantes, acabou sendo extinta.

É interessante notar que, atualmente, haja uma profusão de pessoas e

coletivos regionais que se autodenominam Baré, sem que seja necessária uma comprovação de sua ascendência relacionada aos “Baré históricos”. De acordo com Maia (2009:36), estes grupos passam a se apropriar do Nheengatu (uma língua franca, assim como o Baré havia sido no passado) como um bem que lhes é legítimo, uma vez que a língua “vernacular” já foi dada por extinta. Vale dizer também que o Nheengatu é muitas vezes entendido como uma “língua de brancos”, criada pelos missionários para se poder estabelecer a devida comunicação com (e entre) todas as etnias da região. Em diversos contextos do rio Negro, falar o Nheengatu é um sinal de aproximação aos brancos, ou à “civilização”<sup>39</sup>. Deve-se dizer, ainda, que à época de seu “reconhecimento”, os Baré habitavam uma das áreas de maior trânsito dos agentes coloniais, servindo de mediadores ou “tribos-tampão” frente aos demais grupos indígenas da região (Maia, 2009:53). Seja como for, estando *entre* a indianidade e a branquitude, a grupificação Baré revela uma construção propriamente ativa por parte dos coletivos que assim se denominam, não se vinculando a nenhuma destas duas categorias, erigindo assim um sentido bastante próprio acerca da “mestiçagem”. De acordo com Maia:

*O processo de “transformação em branco”, sempre incompleto, em que se engajam os Baré, em vez de produzir uma identidade com os brancos, produz dupla-diferença, tanto em relação aos demais indígenas da região, como em relação aos brancos, com os quais se produz uma “identificação diferenciada”. É comum dizerem na região que os Baré são “quase-brancos”, e esse “quase” indica um limite no qual a diferença chega a seu ponto irreduzível, apesar de provocada pela identificação com os brancos. Dessa forma, o “devir-índio” dos Baré é um tornar-se “quase-branco”. (2009:56)*

Se entre os Baré a mestiçagem (aqui, sinônimo de trocas matrimoniais) é um fator que marca sua diferença frente aos demais grupos da região, entre os Dâw, seus vizinhos e “fregueses históricos”, o enfoque recai sobre sua assimilação a um sistema mais amplo – o que não deixa de ser experienciado

<sup>39</sup>Ainda que, do ponto de vista dos brancos (e de outros grupos autodenominados “caboclos”), o Nheengatu seja uma língua fundamentalmente indígena.

também pelos Baré, evidentemente – restringindo, porém, as trocas matrimoniais com os não-indígenas. Em sua etnografia sobre as populações do médio rio Negro, o próprio Eduardo Galvão registra seu encontro com antepassados dos Dâw atuais:

*“Nas proximidades da cidade de Uaupés [São Gabriel da Cachoeira] encontra-se um pequeno grupo de Kamãs (Maku), que visitam com frequência a sede municipal em busca de trabalho para compra de roupas, fumo, sal e cachaça”* (1979:145).

Aspectos da assimilação à sociedade regional tais como a proximidade a polos urbanos como São Gabriel da Cachoeira; a vida passada nas colocações extrativistas; a escravidão perpetrada através do sistema de aviamento; o incentivo ao consumo abusivo de álcool; a aliança com missionários; a aquisição de barcos a rabeta, televisores e geradores; as aposentadorias e outros benefícios governamentais, são todos elementos da história recente narrada pelos Dâw que se deram através destas relações intensas estabelecidas com não-indígenas.

Com relação à mestiçagem, seja com não-indígenas ou com indígenas de outras etnias, apesar de um quarto de sua população estar nesta condição (os chamados “não-verdadeiramente-Dâw” (*Dâw pûd mǎy*)) trata-se de algo observado e, por vezes, desaprovado por pessoas do coletivo, porém não constatei grandes repreensões a pessoas nesta condição. Os casamentos acontecem, de forma majoritária, entre as unidades exogâmicas, os *clãs* (*‘uúy*), nomeados e estruturados agnaticamente, cujos membros residem na mesma (e única) comunidade. No entanto, ainda que os *clãs* Dâw sejam importantes para as trocas exogâmicas, são em geral pouco referenciados<sup>40</sup>. Ao longo dos meses de campo, não pude perceber as correspondências entre *clãs* e limites territoriais, ou algum outro *padrão* residencial claro entre seus membros – algo já observado sobre os Guaviare-Japurá, de um modo geral (Marques, 2009:180 Athias, 2012:112). Outro ponto de difícil precisão acerca das unidades

<sup>40</sup>O pesquisador Renato Athias, tendo uma bagagem de mais de 30 anos de atuação indigenista junto aos Hupd’äh, observa o mesmo a respeito dos clãs destes: “(...) Não foi fácil colher informações sobre os clãs, pois, dificilmente os Hupd’äh falam sobre isso.” (Athias, 2012:115)

exogâmicas dos Dâw, é a hierarquia ou senioridade entre os *clãs*, algo que alguns interlocutores dâw me disseram “não estar consentido”, ou mesmo “não existir”.

No próximo tópico descrevo, a partir da experiência de campo, as transformações que os Dâw visualizam – e o que assim interpretei – sobre seu próprio universo social. Ver-se-á que a “assimilação” ou “aculturação” que tornaram célebres os estudos de Eduardo Galvão sobre as populações do médio rio Negro, acontece apenas de forma incompleta entre os Dâw – assim como entre os Baré e as demais populações indígenas da região – pois que também são agentes das transformações que vivenciam. Como sugere a própria etnografia de Eduardo Galvão a respeito destas populações:

*O índio, recentemente "descido" ou já de segunda geração e fixado nos sítios e seringais, não atua como elemento simplesmente passivo que engajado na economia local e tendo abandonado a sociedade tribal substitui seus elementos culturais pelos do caboclo com que está em convívio. Pelo contrário, atua sobre a cultura do caboclo reavivando nela os elementos indígenas herdados da geração passada. (...) Os agentes da cultura urbana, em particular regatões e as tripulações dos barcos de comércio não se fixam na região, e via de regra se interessam tão somente pela difusão de artigos de consumo produzidos em Manaus ou outros centros urbanos, que ao invés de modificar a cultura regional tendem a reforçá-la."*  
(1979:123)

### **3.1 Na orla da Praia<sup>41</sup>**

Pode-se dizer que o bairro da Praia esteja entre os principais cartões postais de São Gabriel. Seguindo a rua principal que sai do centro da cidade e caminhando cerca de 15 minutos em direção à sua parte mais antiga

<sup>41</sup>O título do tópico faz alusão à etnografia de Cristiane Lasmar – "A vista da Praia" – sobre o referido bairro de São Gabriel (2005: 162). Faço referência exclusiva a ela, pois me sirvo de algumas de suas observações para complementar o que observei em minha pesquisa de campo.



(passando, no caminho, por um grande ginásio poliesportivo, por prédios públicos, residências e diversos tipos de comércio) chegamos a um aclave a partir do qual avista-se de forma panorâmica toda a extensão da Praia, e em frente a ela o pujante e caudaloso rio Negro.

Nesta paisagem, afiguram-se alguns dos principais elementos representativos da cidade, comumente fotografados e descritos por (e para) os que vêm de fora: a Serra do Curicuriari (formando a "Bela Adormecida", rio abaixo); a Serra do Cabarí, rio acima; a igreja da Diocese, fixada em um terreno elevado em frente ao rio; a Serra da Boa Esperança, localizada no centro de São Gabriel e contornada por roças e estruturas urbanas; e por fim, a própria praia e o rio Negro – neste ponto repleto de pedras, ilhotas, poços e pequenas cachoeiras.

A despeito de ser uma área "representativa" de São Gabriel, o bairro da Praia é tomado apenas circunstancialmente por trânsitos e movimentações maiores, como acontece quando há eventos públicos e atividades de lazer e interação social na cidade, geralmente realizadas na marginal do bairro. Durante a semana, no entanto, vemos pouco trânsito pelas ruas: moradores locais fazem compras no supermercado Comercial Carneiro, pequenos grupos frequentam mercearias e bares acercados à marginal que acompanha a praia; jovens ou turmas de escola praticam esportes na cancha poliesportiva, na orla; crianças ou famílias se divertem e refrescam-se nos poços próximos ao pequeno porto *Mussumquara*.

O dia a dia no bairro é marcado por itinerários que alternam os picos de movimentação. De manhã, nota-se um intenso ir e vir de canoas à rabeta e pequenas lanchas que aportam no Mussumquara. São famílias indígenas, residentes em sítios e comunidades localizadas no outro lado do rio (ou mesmo em regiões mais afastadas) que diariamente chegam à cidade para vender seus produtos (os mais variados), comprar muitos outros, fazer visitas a parentes ou amigos, levar os filhos à escola, passear, utilizar serviços públicos e privados encontrados somente ali (banco, prefeitura, previdência social, etc.), entre outras atividades. Este trânsito, que vai do pequeno porto ao centro – passando por ou estabelecendo-se na Praia – começa a partir das seis e meia

da manhã, intensifica-se durante as oito, nove e dez horas, e cessa ao meio-dia, momento em que as pessoas vindas da região peri-urbana retornam às suas moradias, e em que quase todo o comércio fecha para o almoço. Esta suspensão temporária da vida na orla da Praia vai até às cinco da tarde, quando os moradores locais e de outros bairros deslocam-se para a marginal para fazer atividades físicas (correr, caminhar, jogar futebol ou vôlei), ir ao supermercado ou, mais tarde, se divertir em festas de forró e outras atrações encontradas nos bares.

Quanto aos moradores do bairro, estão distribuídos em sua maioria na parte mais intestina (que cobre quatro ou cinco ruas), havendo cerca de 150 casas – cujos terrenos, às vezes, comportam mais de uma residência, para dar lugar aos parentes vindos das comunidades e sítios (Lasmar, 2005). De acordo com a autora destas informações, a população do bairro, em 2005, era composta majoritariamente por pessoas autodeclaradas Baré e Tukano, muitas das quais chegam ao bairro a partir da década de 70, quando a prefeitura distribuía lotes de terra na referida área (*ibid.*, 2005: 163). Os dois hotéis que ali se encontram (um cobrindo os quatro andares do Comercial Carneiro; e o outro, menor, localizado em uma casa no ponto final da marginal) são ocupados regularmente não só por forâneos de passagem rápida por São Gabriel, como também por pessoas vivendo e trabalhando temporariamente na cidade (militares, missionários, médicos e pesquisadores não-indígenas), fazendo com que a paisagem do bairro se apresente de forma bastante heteróclita.

Entretanto, o ponto que por ora mais interessa a respeito do bairro da Praia, localiza-se sob um pequeno jambeiro entre o mercado Comercial Carneiro e o porto do *Mussumquara*, bem em meio à marginal que, a partir dali, se bifurca e segue até o Centro. Abrigados do sol pela copa do jambeiro e rodeados por sacolas de compras, homens e mulheres Dâw esperam pelos parentes que ainda estão no centro da cidade, ou por alguma carona de barco (também Dâw) que possa lhes levar de volta à Waruá. Foi neste local que os encontrei pela primeira vez e, ao longo da pesquisa de campo, muitas outras vezes.

\*\*\*\*\*

Naquela primeira conversa que tive com os Dâw em frente ao mercado Comercial Carneiro, me foi recomendado entrar em contato com uma de suas lideranças, Auxiliadora, para que pudesse ir conhecê-los em sua comunidade.

Dias depois, eu e Auxiliadora nos reuníamos na sala de uma escolinha onde então dava aulas, bem ao lado de sua casa (no bairro da Praia, em frente à Waruá – sendo a única residência Dâw fora dos limites da comunidade). Conversamos sobre minhas intenções, bem como sobre os interesses dos Dâw em minha pesquisa – se houvesse – e a experiência que tinham tido com outros pesquisadores. Durante a reunião, diante de seu lap-top assistíamos a um documentário ao mesmo tempo em que Auxiliadora me apresentava um cd de música, ambos tendo sido realizados por pessoas de fora e tendo os Dâw como protagonistas. Ela, assim como outros Dâw (tal como pude perceber mais tarde) questionavam estes materiais, em função de descumprimentos no acordo relativo a retornos para a comunidade, assim como pelo próprio conteúdo dos mesmos, em alguns aspectos não correspondendo àquilo almejado pelo coletivo<sup>42</sup>. Outros não-indígenas que haviam estado em Waruá (grupos de turistas canadenses e coreanos; fotógrafos, cineastas, pastores, missionários e candidatos a cargos públicos), também tinham sua visita negociada, sendo esperado deles retribuições financeiras ou alguma outra ajuda que pudessem dar aos Dâw.

Este procedimento, a meu ver bastante legítimo, também se estendia sobre minha estada e atividades a serem realizadas em Waruá. No meu caso, porém, não podendo arcar com valores que pudessem ser significativos a toda a comunidade (em função dos fundos reduzidos que me sustentavam em campo) ficou acordado, provisoriamente, que daria aulas de computação e internet às lideranças bem como a jovens que tivessem um papel importante na vida comunitária. Fiz tal proposta tendo em mente não só um possível interesse dos Dâw, mas também por ser uma atividade possível de se realizar naquele contexto, através de lan-houses encontradas no centro da cidade. Auxiliadora acatou a contrapartida. No dia seguinte, seria uma das várias pautas de

<sup>42</sup>As crianças e alguns jovens, no entanto, avaliavam positivamente estas produções. Ser filmado e ter algo de sua história contada parecia, para alguns, realizações suficientemente satisfatórias.

discussão junto às demais lideranças.

Na manhã de onze de outubro de 2012, chegava pela primeira vez à Waruá, a comunidade Dâw. Iria conhecer outras lideranças e apresentar a pesquisa que vinha fazendo, tal como havia acertado antes com Auxiliadora. Desta vez, nos reunimos na escola da comunidade, construída em 1999 no centro de Waruá, pela Prefeitura de São Gabriel e por missionários da ALEM (Assis, Mendes & Gama, 2012). A seguir, reproduzo um trecho de meu diário de campo descrevendo a reunião:

*Cheguei à comunidade. Houve duas reuniões e um culto. A primeira reunião se deu pela manhã, momento em que as pessoas podem se reunir, pois logo depois dispersam cada um para o seu trabalho. Estiveram alguns líderes, não todos. Conversamos sobre o meu projeto. Auxiliadora apresentou primeiro [em Dâw, e depois em português] depois eu. Logo que falei sobre "maku", todos se inquietaram dizendo que não são isso, que são Dâw. Também disseram que não vivem mais no mato, nem no "pé da serra" (provavelmente a Serra do Curicuriari). Uma pessoa disse que agora são civilizados. Também disseram que lhes chamavam "kamã", mas que hoje são "kamã" justamente aqueles que lhes chamavam assim: os Tukano. Disseram que os bêbados do porto do Mussumquara são Tukano. (Relato de campo do dia 11/10/12)*

Durante esta reunião, apresentava minha trajetória de pesquisa, que inevitavelmente passava pela "makuologia" e todo o imaginário que ali se encontra, de modo que, ao falar da "orientação para a mata" que muitos brancos haviam descrito a respeito deles, bem como sobre o etnônimo "maku", fui rapidamente advertido das mudanças tanto em relação à forma como gostariam de ser chamados, como sobre as condições em que atualmente se encontram, avaliadas, de modo geral, como melhores que as de antigamente.

Estavam na reunião não só as lideranças, mas também outros jovens e adultos, entre os quais Mateus Souza Sanches, sobrinho de Auxiliadora. Enquanto fazia minha apresentação aos demais, Mateus redigia um texto (uma espécie de resumo crítico do que eu vinha falando – algo que o vi fazer em

outras reuniões e momentos coletivos em que alguém discursava), tendo me enviado o texto, espontaneamente, logo que encerrei minha fala:

*Comunidade Waruá (Dâw)*

*João Victor disse que a palavra Maku está em todo país dizendo que o povo Dâw só vive na mata que comem coisas do mato, por exemplo: comidas típicas, frutas, animais e outros falam que o povo Dâw não conhece as cidades mas realmente aqui não é assim. Poucas pessoas falam a palavra maku. (Relato de campo do dia 11/10/12)*

Destaco neste registro de campo, bem como na carta de Mateus, dois aspectos de *transformações* evocadas unanimemente (até onde pude perceber) pelos Dâw, e que se sobressaíam a partir das correções que faziam à minha descrição sobre eles mesmos: a saída do mato e o conhecimento da cidade, bem como a mudança no etnônimo desta população, outrora “maku” (ou “kamã”), e agora Dâw.

Por outro lado, devido a uma confusão com o português, talvez, ou sendo mesmo uma formulação própria de Mateus (mesclada à minha fala), também encontramos em sua carta uma correlação entre as “coisas do mato” e as “comidas típicas, frutos e animais”, algo que corresponderia em muito à forma como se deu, após o encerramento das reuniões de apresentação, uma excursão por Waruá feita por ele, seu irmão Júnior, seu cunhado David e eu. A despeito das mudanças de que falavam na reunião (e mesmo na carta de Mateus), me apresentavam nesta excursão aquilo que era “típico” dos Dâw. Segue no caderno de campo:

*Depois desta [segunda reunião], [Mateus] ainda me apresentou (com seus irmãos Júnior e ?) vários frutos da comunidade, e logo depois entramos nas trilhas da floresta para procurar caranguejo (...) [Mateus] também me fez uma flauta de mawaca, e disse que gostavam de dançar durante o dabucuri, que fazem em outro lugar que não [n]a comunidade. (Relato de campo do dia 11/10/12)*

Esta forma de se apresentar e apresentar suas “coisas” aos outros,

percorrendo pomares e experimentando frutos, foi uma constante ao longo das visitas que ia fazendo a cada uma das famílias e suas respectivas casas, em Waruá. Ao redor das casas, frutificavam na época em que estive em campo, diversos pés de ingá, açaí, jambo, cucura, beribá, buriti, taperebá, laranja lima, mamão, umari, cacau, banana e abacate, entre diversas outras frutas e plantas que não conhecia – medicinais, artesanais, etc. Estes frutos eram apresentados ora como fontes de renda, vendidos no centro da cidade ou para comerciantes do bairro da Praia, ora como comida – sendo complementada a esta segunda finalidade, a preferência pelas "frutas do mato" – "diferente de planta", como dizia Jair, uma das lideranças – localizadas em regiões de mata mais intestinas, distantes da área residencial da comunidade<sup>43</sup>.

A coleta de caranguejos, a qual fui apresentado na sequência, era outra atividade reputada aos Dâw, e por toda a região, compondo parte das descrições dos moradores locais a respeito do pessoal de Waruá. Antes da primeira visita à comunidade, já me havia sido dito sobre a especialidade dos Dâw na coleta de caranguejos. Por vezes também ouvia sobre sua fama enquanto caçadores, o que os Dâw também faziam questão de mencionar. Os caranguejos eram coletados próximos a áreas de roça, cavucando buracos nas encostas dos igarapés, onde os crustáceos habitam. Cada caranguejo era vendido à R\$5,00 na cidade, um dos “produtos unitários” mais caros oferecidos pelos Dâw. Por outro lado, parecia ser um dos mais custosos de se obter, não havendo abundância de caranguejos para que sua captura pudesse se tornar em uma atividade econômica permanente, ou mesmo central<sup>44</sup>.

No trecho reproduzido acima, também cito a confecção de uma *flauta de mawáca*, feita por Mateus e dada a mim. Trata-se de uma flauta utilizada nos *dabucuris*, uma *instituição* (ritual) amplamente conhecida e compartilhada em todo o noroeste amazônico, também realizado pelos Dâw<sup>45</sup>. No entanto,

43Podendo se tratar de áreas antes habitadas, de capoeira ou mesmo ex-pomares.

44Calixto, um reconhecido caçador de caranguejos, talvez seja uma exceção a esta regra. No período em que estive em campo, ia para a cidade recorrentemente para vender caranguejos, às vezes enchendo um balde repleto deles.

45A *mawáca* é uma flauta descartável, feita com o caule da embaúba, e tocada por jovens e adultos no *dabucuri* (Diakuru e Kisibi, 2006:45). Este, por sua vez, “(...) é uma festa com danças em comemoração à terra, aos rios, às árvores, à mata, às aves, aos animais, etc. É também uma festa de confraternização com as malocas vizinhas, quer seja de parentes ou de cunhados, através da oferta de frutas do mato ou da roça, de peixes, de carne de caça, balaños, de bancos, etc.” (ibid.,

durante minha pesquisa de campo não vi acontecer nenhum *dabucuri*, apenas me foi dito que faziam-no em ocasiões especiais. Era realizado quando os homens obtinham bastante caçaria (que então é retribuída para a comunidade através do ritual), ou para alguma pessoa em especial, como missionários e outras pessoas de fora, que por vezes solicitam – ou até mesmo financiam – a realização do *dabucuri*. Seja como for, em alguns aspectos o *dabucuri* parecia ser um assunto velado às pessoas de fora (ou a mim, pelo menos), de modo que, durante a pesquisa de campo, não pude ter maiores informações de como os Dâw o executam.

Destas primeiras impressões que tive do campo, destaco que a apresentação e ênfase dos Dâw sobre suas "coisas" recaíam muito mais sobre os "cultivos" (inclusive os do roçado) que sobre a "cultura", propriamente – ainda que esta também fizesse parte do léxico Dâw. Só no final da pesquisa de campo fui saber que estavam engajados na criação de uma associação voltada justamente à elaboração de "projetos culturais". A confecção do aturá e a apresentação do *dabucuri* em eventos públicos são alguns dos elementos que pareciam preencher este conceito, porém me foram apresentados em poucas ocasiões. Até então, os pomares e a abertura dos roçados eram os assuntos mobilizados pelos Dâw para falar sobre as *transformações* que experienciavam.

Com relação a isto, um importante assunto que sobressaía não só nas conversas das primeiras reuniões como também ao longo de todo o campo, e que dizem muito sobre transformações e o lugar dos Dâw no contexto regional, atualmente. Trata-se das visitas que os Dâw, pelo menos desde o começo do século XX, faziam a São Gabriel, e que os tornaram conhecidos pelo etnônimo "kamã": bêbado, em Nheengatu. Enquanto percorríamos os pomares em volta da casa de Mateus, onde vive com a esposa e uma filha, espalhavam-se por entre os arbustos e árvores frutíferas diversas garrafas de bebida alcoólica, para as quais o próprio Mateus me apontava, dizendo que antigamente bebia muito, mas que hoje estava livre do álcool.

Talvez como uma forma de marcar esta mudança, ou por alguma outra



razão, os Dâw acabaram preservando estas garrafas. Pude perceber isto não somente na roça de Mateus, mas também – alguns dias depois – em uma antiga área de residência Dâw, o Igarapé Grande (*Nâr pég*), atualmente ocupado por uma casa de farinha e por roças do grupo local de Mateus e do finado Aprígio (pertencente à outra família e clã). Em meio à mata e às pedras por onde segue o fluxo d'água do igarapé, encontram-se espalhadas pelo chão diversas garrafas de vidro intactas, aparentemente muito antigas, a partir das quais os Dâw me narravam as beberagens e brigas que marcaram a vida de seus antepassados.

Enquanto nos dirigíamos pela trilha que dá para as roças, e que começa próximo à casa de Mateus, ele falava sobre a boa condição em que hoje estão os Dâw, de um modo geral. Só alguns bebem cachaça, o que não se compara à beberagem generalizada de antigamente, não só de álcool destilado como de perfume e álcool puro. Deve-se notar também que, no discurso dos Dâw o ato de beber é geralmente atribuído a uma conduta de "católicos", e não de evangélicos, propriamente, tal como se pensam hoje em dia – algo que será pormenorizado no último capítulo<sup>46</sup>.

Após as reuniões<sup>47</sup> e a *tour* por Waruá – pelas quais fui apresentado não somente à comunidade como à "vida do Dâw" (expressão que muitos utilizavam para descreverem a si mesmos) – me hospedava, no dia seguinte, na casa da mãe e dos irmãos de Mateus: Martinha Souza Sanches e seus filhos Ester, Júnior e Herlik. A partir de então, passei a dividir meus dias com estas pessoas bem como com seus parentes, moradores do mesmo *bairro* em Waruá, o Dabaru. Também tive contato com os demais Dâw, entretanto, foi junto ao pessoal do Dabaru que passei a maior parte do tempo em que estive em campo: compartilhando refeições, conversas, sonos, afazeres, ou seja, estando em uma relação mais próxima ao dia a dia destas pessoas. A seguir,

46O "fim do alcoolismo" foi etnografado por Assis, L. (2006) – sendo ela uma das pessoas atuantes na promoção da saúde pública entre os Dâw, bem como à sua conversão ao evangelho. Deve-se notar, no entanto, que o álcool ainda parece ser um assunto muito sério entre eles. Enquanto estive em campo, aconteceram duas mortes envolvendo o consumo abusivo de álcool – ainda que elas tenham sido remetidas a malfeitores, e não à ebriedade provocada pelo álcool, propriamente.

47Destas reuniões foi produzido um documento autorizando minha estadia na comunidade, bem como minha obrigação de retorno aos Dâw caso hajam quaisquer rendimentos advindos de minha produção a respeito deles.

busco trazer alguns aspectos desta experiência, bem como a vida na comunidade e em seus entornos, não deixando de lado, deste modo, os trânsitos e as relações dos Dâw com seus vizinhos e com outros agentes indígenas e não-indígenas da cidade de São Gabriel.

### 3.2 Waruá

Em Nheengatu, a palavra "waruá" significa espelho. Sua designação enquanto nome da comunidade Dâw deve-se a uma das diversas rochas espalhadas pelos portos da comunidade, cuja forma lembra o referido objeto. Embora tal alcunha tenha sido dada antes mesmo da chegada dos Dâw ao local, na metade dos anos 80 – quando o terreno ainda pertencia a um sitiante Baré – *espelho* é uma boa metáfora para pensarmos como eles concebem sua comunidade e nela se organizam.

De acordo com os Dâw, Waruá está dividida em três *bairros*: Dabaru, Centro e Praia, homônimos e geograficamente alinhados a três outros bairros de São Gabriel, na margem oposta do rio. O aspecto "citadino" de Waruá – evidenciado por seus *bairros* – reflete, em alguma medida, o aspecto "comunitário" da cidade de São Gabriel: em ambos os casos, o espaço é organizado em torno de laços familiares, de aliança ou descendência, que acabam por mesclar-se aos próprios contornos dos bairros ou de porções deles<sup>48</sup>.

Anos antes da mudança para Waruá os Dâw se distribuíam, de acordo com Pozzobon (1983), em três "grupos locais": um localizado na foz do rio Curicuriari (provavelmente próximo à comunidade atual de Fonte Boa), outro nos "arrabaldes" de São Gabriel (denotando a parte mais intestina da cidade, onde está localizado atualmente o bairro Miguel Quirino), e um último grupo na

<sup>48</sup>Em São Gabriel, esta feição "comunitária" dos bairros não se faz notar de forma tão evidente, atualmente, apesar de existir. Podemos ver esta configuração de forma mais clara em Iauretê, à montante do rio Negro. A composição dos bairros segue, de um modo geral, uma lógica pautada em procedências étnicas ou regionais – tal como o fato de habitar a mesma calha de rio ou o mesmo igarapé, ou falar a mesma língua, por exemplo (Andrello, 2006).

margem do rio Negro oposta à cidade, logo acima de Waruá<sup>49</sup>. O autor, no entanto, não dispõe de maiores detalhes sobre como teria sido a vida dos Dâw nesta época, quando habitavam mais de um território; se se casavam entre si, se mantinham algum outro tipo de relação com os demais grupos, ou se eram socialmente separados uns dos outros, por exemplo. O fato é que após a fundação de Waruá, o "coletivo" Dâw continua dividindo-se em grupos locais, correspondentes aos *bairros* da comunidade.

Não se deve confundir, aqui, o pertencimento de uma pessoa a um grupo local, com o pertencimento a uma linhagem patrilinear (clãs, ou *tribos* Dâw, como dizem), embora esta correlação por vezes aconteça. É o caso, por exemplo, da família Araújo ('uúy Yâm, clã do cachorro) cujos integrantes estão localizados, em sua maioria, no Centro de Waruá, ocupando quatro residências próximas umas às outras; ou dos Marques ('uúy Sow, clã do curupira), habitando três casas também no Centro, acercadas entre si, porém afastadas das demais. No bairro da Praia, por sua vez, estão a maioria dos Silva ('uúy Yâm-xup, clã da onça), e no bairro Dabaru, a quase totalidade das mulheres (viúvas) dos Fernandes ('uúy Pûd, clã da fruta cunuri)<sup>50</sup>.

A tendência, entretanto, é que cada bairro comporte pessoas de clãs diversos. Isto acontece em função da exogamia clânica que organiza a maioria dos casamentos entre os Dâw bem como entre outros coletivos Guaviare-Japurá. Por outro lado, é dentro dos *bairros*, formados tanto por pessoas de diferentes linhagens quanto por descendentes de um mesmo ancestral, onde os Dâw estabelecem boa parte de suas relações mais íntimas do dia a dia. É particularmente interessante o trânsito das pessoas na comunidade: apesar de os bairros estarem acercados uns aos outros, a forma como os Dâw se orientam por eles denota distâncias sociais agudas.

É o caso, por exemplo, da forma como acontecem as visitas entre pessoas com pouco ou nenhum vínculo de parentesco, geralmente habitando lugares mais distantes. Em campo, pude perceber algumas ocasiões em que homens e mulheres Dâw dos bairros do Centro e da Praia – pertencentes a

49Os aldeamentos da foz do Curicuriari e em frente ao lago localizado acima de Waruá me foram apresentados pelos Dâw. Já o local em que viviam nos "arrabaldes" de São Gabriel, não.

50Os nomes clânicos bem como as demais palavras em língua Dâw foram extraídos de Assis, L. (2006).

outras famílias que não aquelas predominantes no Dabaru – se acercavam a este bairro para fazer visita a algum de seus moradores, demonstrando, todavia, certa apreensão e comedimento relativos a quem ou a o quê poderiam encontrar no local.

Em uma destas ocasiões, me encontrava com José (da família Araújo, residente do Centro) em frente à bifurcação que dá para as casas do Dabaru. José parou na entrada do bairro e me perguntou para que lado deveríamos seguir para chegar à casa de Martinha. Num primeiro momento, me deixou surpreso o seu desconhecimento de uma parte da própria comunidade. A forma como indagava, porém, dava a entender menos um desconhecimento de sua parte com relação à localização da casa de Martinha, e sim uma performance adequada para poder adentrar em território alheio.

Em outras duas ocasiões – uma delas tendo como protagonista a irmã de José, Nazaré, e a outra seu pai, Jair – resultaram na mesma impressão. Ao se acercarem à casa de Martinha, onde eu estava hospedado, ambos me perguntavam se ali havia cães ferozes, e para onde deveriam seguir para poder encontrar as pessoas do bairro. Em uma dessas ocasiões, Nazaré procurava pelo porto; e em outra, Jair procurava pela anfitriã da casa onde eu estava. Ambos demonstravam reserva, ou até mesmo receio, conforme adentravam no Dabaru. Durante os três meses em que estive em campo, foram as únicas visitas que presenciei destas pessoas – da família Araújo – a esta parte do bairro, ocasiões marcadas sempre pela performance do estranhamento.

Por outro lado, se a casa de Martinha era pouco percorrida ou mesmo desconhecida por estes Araújo, ainda no Dabaru observava José fazer visitas recorrentes à sua tia Lucimar, vivendo em um conjunto de casas localizado num ponto mais distante do bairro. Além disso, duas irmãs e um irmão cujo pai é um Araújo, passaram a ir viver com seus cônjuges no Dabaru, sendo estes últimos pertencentes a linhagens patrilineares predominantes do bairro (Mendes, Souza e Fernandes), o que faz com que hajam visitas ocasionais de partes da família Araújo ao Dabaru. Assim, outras pessoas de outros bairros, mas com algum vínculo de parentesco com moradores do Dabaru,

frequentavam-no com alguma frequência, embora suas visitas também respondessem a determinados fins, muitas vezes previamente estabelecidos.

*Andar à toa* era uma expressão comumente mobilizada pelos Dâw para controlar o ir e vir dos outros (e dos seus) em suas respectivas localidades. Mesmo as crianças e os adolescentes, que geralmente transitavam de forma aparentemente livre por toda Waruá (se comparados aos adultos), eram repentinamente advertidos por seus pais e pelos outros (próximos e mesmo distantes) para não *andarem à toa* pela comunidade, principalmente à noite. Até onde pude perceber, esta preocupação girava em torno de matrimônios não acordados pelo grupo de fogo ou mesmo pelo grupo local, e que poderiam vir a se consolidar caso ocorressem estes encontros noturnos pelos caminhos da comunidade.

Mesmo durante o dia, quando iam e vinham de seus bairros para o centro, crianças e jovens performavam uma conduta de continência enquanto passavam pelos grupos de casas localizadas no caminho que dá para o centro, olhando para baixo e andando enfileiradas, em silêncio. Somente quando chegavam ao centro, onde estão as estruturas propriamente "comunitárias" de Wárúa, é que passavam a correr e fazer algazarras.

\*\*\*\*\*

Na clareira localizada no Centro de Waruá encontram-se boa parte das estruturas "públicas" da comunidade, onde pessoas dos diferentes grupos locais transitam livremente, até onde pude perceber. Ali estão a escola, dois centros comunitários, a igreja e os campos de futebol e de vôlei. Tratam-se de estruturas encontradas em tantas outras comunidades do rio Negro, abaixo e acima de São Gabriel. De acordo com Peres:

*Este esquema geral que orienta a formação dos povoados é oriundo de uma intensa atividade dos missionários salesianos nos anos 70 e 80 no Rio Negro no sentido de organizar indígenas e ribeirinhos em Comunidades Eclesiais (ou Cristãs) de Base. Inspirados em uma nova orientação pastoral baseada na famosa opção pelos pobres, as CEBs deveriam ser a unidade básica de uma vida verdadeiramente cristã e da conscientização*

do povo de Deus sobre seus problemas como o caminho para a sua salvação, autonomia e promoção social. Os pilares da organização comunitária estavam fundamentados num tripé: a capela, a escola e o centro social. Estas três instâncias de modelagem do convívio coletivo são imprescindíveis, eram as expressões arquitetônicas das três posições de autoridade também essenciais personificadas nas figuras do presidente, do professor e do catequista. (Peres, 2003:259)

Esta configuração socioespacial fundamentalmente catequista e civilizacional das comunidades do rio Negro também ressoa sobre a socioespacialidade de Waruá. Os Dâw, no entanto, não deixam de tomar parte no agenciamento sobre seu território. Abaixo, apresento comparativamente duas figuras, a primeira referente ao esquema geral de uma comunidade no baixo rio Negro, e a outra, um croqui de Waruá:

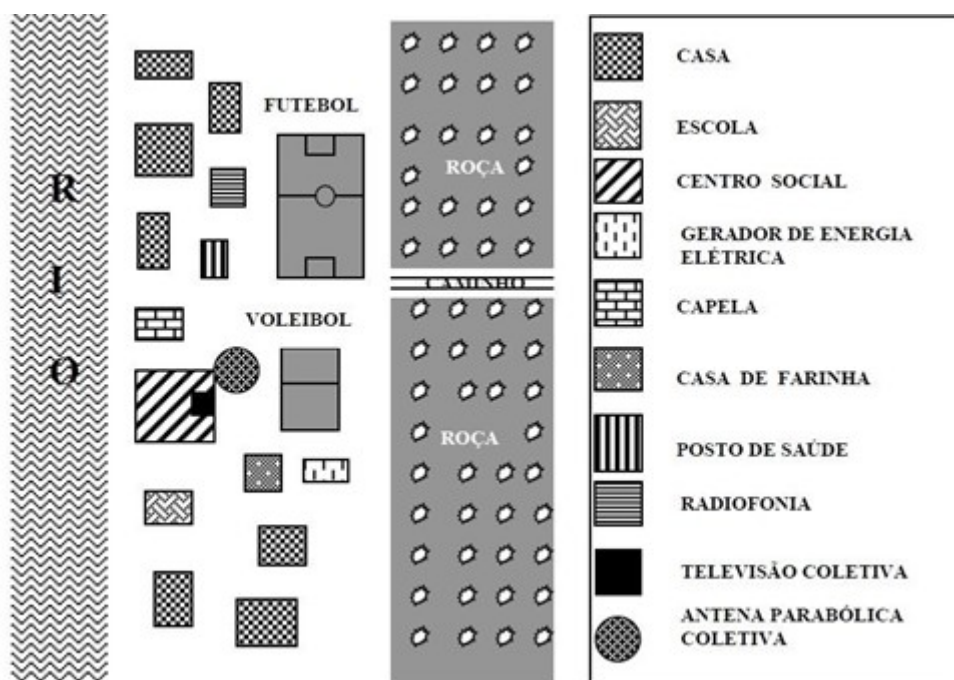


Figura 02: Esquema das comunidades do baixo rio Negro



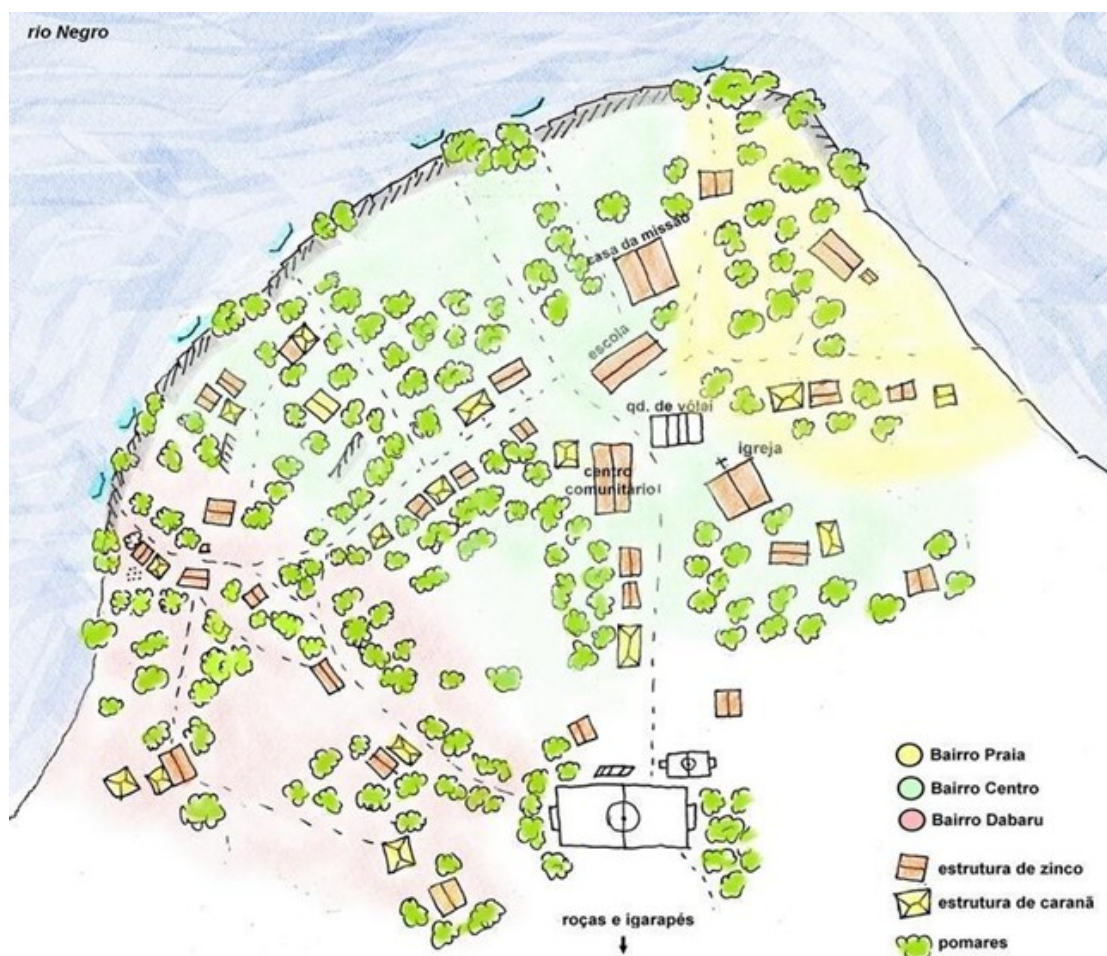


Figura 03: Cróqui de Waruá

Como se vê, a despeito da correspondência das estruturas existentes em ambas as comunidades, a distribuição socioespacial de Waruá aponta, em grande medida, para uma territorialidade específica. A própria divisão em *bairros* sugere um agenciamento da parte dos Dâw, pois que possivelmente dá continuidade a grupos locais formados antes mesmo da reunião em Waruá. Outra questão que destaco no croqui, e que também diz respeito à forma como os Dâw organizam seu espaço, trata-se da diferenciação entre as habitações feitas de hastes de madeira, sem paredes, cuja cobertura é feita de folhas de caranã ou alguma outra palmeira nativa; e as habitações de paredes de madeira, cobertas por folhas de zinco.

No passado, além dos *tapiris* erguidos durante as expedições de caça e coleta no mato (Koch-Grunberg, 2005:238), os Dâw também dispunham de



territórios fixos, onde construíam casas comunais semelhantes às estruturas de teto de caranã encontradas atualmente em Waruá. Ao que parece, tais casas poderiam vir a comportar um grupo local inteiro (por sua vez, restrito a poucos grupos de fogo). É o que registra Pozzobon (1983:127) no começo da década de 80, período anterior ao estreitamento de laços com os missionários evangélicos.

A partir da reunião dos Dâw na atual comunidade, somaram-se às casas de caranã as casas populares da região, feitas de zinco. Estas, diferentemente das casas tradicionais, comportam geralmente uma única família e alguns poucos agregados. Deve-se dizer que esta configuração unifamiliar não parece estranha à forma como os Dâw habitualmente organizam seus espaços domésticos, ou seja, em "grupos de fogo", uma das unidades sociais mais permanentes dos coletivos Guaviare-Japurá (Marques 2009:134). Se levarmos em conta que, no passado, as casas comunais não comportavam mais que dois grupos de fogo (Pozzobon, 1983:125), a habitação unifamiliar parece não produzir grandes interferências na forma como os Dâw organizam seu espaço. Se observamos atentamente a figura 03, vemos que os dois tipos de casa estão distribuídos de maneira mais ou menos equânime por todos os bairros de Waruá.

No entanto, de acordo com Athias, a instituição *maloca* (junto a outras, como o *dabucuri* e o *jurupari*) deve ser lida como algo fundamental a todos os coletivos autodenominados indígenas do rio Negro, inclusive aos Guaviare-Japurá. Neste caso, Athias traz à tona a questão das casas comunais Hupd'äh, que seriam estruturalmente semelhantes às *malocas* Tukano. A meu ver, no entanto, os espaços físicos que materializam tal instituição, revelam-se muito diferentes entre os grupos. As *malocas* Tukano aparentam ser muito maiores e carregadas de um repertório ritual, geracional e histórico que não se encontram em registros sobre as casas comunais Guaviare-Japurá<sup>51</sup>. Como o próprio Athias as descreve, "(...) não são propriamente casas e sim palhoças sem paredes onde se pode notar certa provisoriedade, embora possam passar anos

51Exceção feita, talvez, ao caso dos Nadöb do Roçado e Paraná do Boá-Boá, os quais foram registrados vivendo em grandes malocas comunais, cercadas de pequenos *tapiris* (Munzel, 1969, Funai/Pptal/Gtz, 2005:56).

naquela habitação". (Athias (2012:101).

Durante a pesquisa de campo, observei que as famílias Dâw organizavam-se, de um modo geral, em torno de ambas as casas de zinco e de caranã – muitas famílias possuindo as duas habitações –, indo e vindo de uma à outra durante boa parte do tempo em que passam na comunidade. Quando perguntados sobre a preferência por um tipo ou outro de casa, os Dâw elencavam os pontos fortes e fracos de ambas. A casa de zinco foi descrita como o local mais apropriado para passar à noite, e nela estavam instalados os eletrodomésticos. Há também o entendimento de que a folha de zinco é mais duradoura que a folha de caranã, e sua aquisição (na cidade) acaba sendo menos custosa que coleta da folha da palmeira nativa. Para obter o caranã, há que se percorrer grandes distâncias, e ainda carregar os pesados cachos de folhas na volta à comunidade. Sua coleta deve ser feita em mutirões, para que se possa conseguir a quantidade suficiente de folhas para cobrir uma casa – o que aumenta o custo de aquisição do caranã.

Por outro lado, é muito difícil permanecer no interior de uma casa de zinco nas horas de sol intenso, pois que a folha metálica superaquece o ambiente, tornando-o abafado. Assim, os Dâw acabam passando boa parte de seu dia nas casas tradicionais de caranã, sempre ocupadas. Deve-se notar que algumas delas também servem como casas de farinha (ou de forno), possuindo todo o aparato necessário para o processamento da mandioca. Outras, ainda, destinam-se a festas tradicionais, como é o caso do *barracão*, que aguardava ser inaugurado na época em que estive em campo.

\*\*\*\*\*

Voltando à questão das estruturas *comunitárias* encontradas em Waruá, mesmo as *posições de autoridade* a que se refere Peres, mais acima, e que acompanham as referidas estruturas – igreja, escola e centro comunitário – também são, em grande parte, agenciadas pelos Dâw. Atualmente, diáconos, professores e lideranças da própria comunidade administram tais estruturas, aparentando não depender de agentes de fora para mantê-las em funcionamento. Não deixa de haver, no entanto, posições de destaque

ocupadas por pessoas de fora. Na época em que estive em campo, o "capitão" era um Baré (esposo de uma liderança Dâw); os cultos eram ministrados em parte pelos Dâw, em parte por pastores ou missionários vivendo na cidade. Já os professores, eram Dâw aqueles que ensinavam a língua vernacular e que tinham licenciatura até a primeira série. No ensino de primeira a quinta-série, dispunham de uma professora (e pastora, por vezes se encarregando dos cultos), e no curso de Educação de Jovens e Adultos (EJA), de um professor Tukano, ambos contratados pelo Estado.

Além disto, deve ser enfatizada a observação de que, a despeito das *estruturas comunitárias* e de toda a sua importância para os Dâw, a vida propriamente *comunitária* de Waruá é uma questão complexa mesmo para os seus anfitriões, tendo em vista que ali convivem grupos que se concebem como distintos. Tal como registrei em campo – e acima –, estas diferenças se manifestam, entre outros canais, através de advertências e controles dos Dâw a outras pessoas do mesmo coletivo, quanto às andanças na comunidade; tal diferença também se torna evidente na distância social entre os bairros, nas trajetórias distintas dos grupos locais, e na subsequente preponderância dos mesmos em detrimento do grupo regional – a própria comunidade. Da mesma forma, as refeições conjuntas são ocasionais, e às vezes muito rápidas: logo após – ou mesmo antes – à refeição, o *centro comunitário* se esvazia quase que por completo.

Por outro lado, os eventos propriamente coletivos, eram proporcionados por cultos na igreja, *ajuris*<sup>52</sup> e festividades tais como casamentos, feriados nacionais e visitas de "parceiros" (agentes missionários e/ou do exército, entre outros). As partidas de futebol e vôlei aconteciam todos os dias, reunindo todos os adolescentes de Waruá e muitos adultos. Os cultos na igreja, realizados todas terças, quintas e domingos – às vezes ocorrendo eventos nos sábados – tinham visitas constantes, havendo muitas crianças. Porém, não chegavam a mobilizar toda a comunidade. Durante o campo, não presenciei uma reunião "completa" dos Dâw, algo que talvez possa ser diferente em outros grupos

<sup>52</sup>Mutirões formados, geralmente, por um indivíduo – ou em nome de uma instituição, como a igreja, a escola, a comunidade –, e que após a tarefa dos contratados, recompensa-os com almoço e lanche, e outras contrapartidas negociadas.

étnicos da região. Mesmo em eventos considerados singulares, e por vezes importantes, observava certa brevidade e impermanência de muitos Dâw no local onde os eventos aconteciam. Por outro lado, os cultos nunca deixavam de ser realizados, a igreja estando se não relativamente cheia, ao menos com um público razoável para ouvir as músicas evangélicas entoadas pelas crianças e as falas e orações dos mais velhos, geralmente líderes e/ou diáconos da igreja.

A partir daqui, saímos da configuração socioespacial interna à Waruá, para então observarmos o entorno da comunidade, mais propriamente alguns pontos centrais do “nexo regional” que os Dâw mobilizam. Será visto que, em relação a seus vizinhos, Waruá goza de certa influência e até mesmo centralidade, muito em função das *estruturas comunitárias* de que dispõe. Os Tukano residentes nos sítios vizinhos (compostos por apenas uma ou duas famílias, portanto menores do que as comunidades,) usam cotidianamente a escola e os campos de futebol, além de fazerem visitas às casas de amigos ou conhecidos em Waruá. Nos finais de semana, além dos Tukano visitam a comunidade os vizinhos de Ceware e Yamado (comunidades Koripako e Baniwa, respectivamente) para jogar futebol ou participar dos cultos.

### **3.3 O nexo regional dâw e alguns de seus pontos**

Como visto anteriormente, o “nexo regional” abrange grupos locais de diversas comunidades e sítios, “(...) *conectados por relações políticas, rituais e de trabalho; trata-se de um ambiente em que trocas de informações, bens e visitas são mais intensas* (Cabalzar, 2000:63). Semelhante ao que se passa no contexto dos Tuyuka do rio Tiquié etnografados por Cabalzar, o nexo regional Dâw, que compreende as comunidades e sítios vizinhos, bem como São Gabriel e outros povoamentos rio abaixo, mais distantes, também é definido em função destas trocas mais intensas. No entanto, para fora de Waruá, é o princípio da aliança (apadrinhamentos, intercâmbios religiosos e “comerciais”) que rege a relação dos Dâw com os outros. O princípio da descendência, por outro lado, restringe-se preferencialmente aos limites da comunidade, ou do

grupo regional dâw.

Os coletivos avizinados à Waruá aos quais me refiro, se fixaram nas margens do rio Negro ainda na década de 90, vindos dos rios acima – os Tukano, do Uaupés, e os Baniwa do Içana – para o médio Rio Negro, muito em função de desavenças em seu local de origem, ou da busca por trabalho remunerado na cidade de São Gabriel. Com relação aos "içaneiros", me foi dito – na cidade – que não foram aceitos pelos demais moradores da região quando ali aportaram. Hoje, no entanto, parecem estar estabelecidos em suas comunidades. Alguns Dâw com quem conversei faziam queixas sobre a diminuição dos recursos piscosos após a chegada dos novos moradores, atribuindo à pesca subaquática (com arpão) realizada pelos "içaneiros", o principal motivo da escassez de peixes. Por outro lado, muitos Dâw realizavam visitas esporádicas (e mútuas) tanto à comunidade dos Baniwa como a dos Koripako, através de canais propiciados pela igreja. Nestes encontros, fazem refeições conjuntas, apresentações musicais, cultos, bem como partidas de futebol e vôlei. Até onde pude observar, nenhum laço conjugal era realizado entre os Dâw e os vizinhos Arawak, ainda que houvesse uma amizade reconhecida, da parte dos primeiros.

Quanto aos Tukano uaupesinos, chamados de *Wóh* pelos Dâw, parecem receber uma atenção especial destes, recaindo sobre eles queixas e querelas constantes. Quando estive em campo, me foi narrada uma briga de meses atrás envolvendo boa parte dos homens Dâw e *sitiantes* Tukano. Tal como me foi contado, alguns indivíduos Tukano encontravam-se bêbados, quando então aportaram em Waruá. Estando ali, passaram a *bagunçar* com os Dâw e com suas coisas. O ponto crítico de tal desatino (nesta época, já proibiam a si mesmos de beber na comunidade) foi quando os Tukano depredaram o telefone público, localizado no centro de Waruá, enraivecendo os anfitriões, que partiram para cima dos visitantes com socos e pontapés, tendo depois chamado a polícia para levá-los embora e fazê-los pagar o conserto do telefone – o que se sucedeu. Ouvi narrativas semelhantes e observei marcas de outras brigas como estas ao longo da pesquisa de campo. Apesar de tais desavenças, no entanto, os Tukano não deixavam de frequentar Waruá.

Passados os destemperos, voltavam à comunidade, ocupando principalmente a escola e os campos de vôlei, futsal e futebol. Abaixo, segue um mapa apontando as localidades que me foram apresentadas<sup>53</sup>.



Figura 04: Mapa de algumas das territorialidades – cidade, comunidades e sítios – compõem o que poderíamos chamar de nexo regional dâw

É justamente em contraste com os Tukano, de um modo geral, que os Dâw narram em diversas ocasiões um sentimento de *ascensão social*, engendrada, sobretudo, pela aliança com missionários evangélicos. Além dos sitiantes vizinhos (todos Tukano), os Dâw entretêm relações de longa data com comunidades Tukano do Curicuriari (Inebo e Tumbira), bem como com famílias da cidade e de sítios e comunidades rio Negro abaixo – em relação aos quais, no entanto, obtive poucas informações. Para os propósitos desta exposição acerca da presença Tukano na comunidade Dâw, vale destacar que este tipo

<sup>53</sup>Deve-se dizer que o "mapa de relações" dos Dâw abrange mais localidades do que as assinaladas. Estas são bastante diversas umas das outras, dado que cada grupo local, ou mesmo os grupos de fogo, têm grande autonomia, produzindo trajetórias e relações muitos singulares.



de situação, a meu ver, é marcada por certa "inversão hierárquica" desde o ponto de vista Dâw, ao menos sendo esta uma das formas que toma o discurso das pessoas do coletivo. Em meu caderno de campo, anotei partes de um diálogo com Oscar, um de meus principais interlocutores, diácono da igreja de Waruá e outrora liderança da comunidade:

*"(...) também disse sobre a armadura hierárquica: os Hupd'äh trabalham até hoje para os Tukano (eu que havia perguntado), mas os Dâw não. Hoje Tukano é freguês do Dâw, ele vende frutas para os Dâw e estes pagam com dinheiro.*

Na fala de Oscar, observamos uma maneira de se relacionar muito presente na Amazônia, de um modo geral, estabelecida entre "patrões" e "clientes". Nesta relação, se observa outro tipo de *inversão* (longe de ser exclusiva à realidade Dâw, todavia): o produtor torna-se o *freguês*, e o comprador, o *patrão*. Lógica reproduzida ao longo dos séculos de contato na Amazônia, a relação de patronagem/clientelismo (e seu corolário, o aviamento da mão-de-obra indígena, que a fundamenta), torna-se operadora também nas relações entre os Dâw e os Tukano, ainda que, neste caso, não observemos práticas de exploração compulsória, escravidão, assassinatos, práticas de "violência benevolente"<sup>54</sup>, entre outros recursos utilizados por comerciantes não-indígenas no século XIX e XX (à época chamados "civilizados") para captar e manter indígenas em regime de trabalho forçado nos pontos de extrativismo, na região. No entanto, em sua "versão nativa", a relação patrono/cliente entre os Dâw e Tukano, ao invés de operar mediante categorias fixas, se dá através de uma lógica relacional – em que se pode ser tanto "freguês" como "patrão", a depender da posição estrutural e da cadeia de poderes em que se encontram os grupos envolvidos (Meira, 1996)

Ainda no tocante à *ascensão social* que os Dâw evocam em seus discursos a respeito da conjuntura em que vivem, podemos retomar, aqui, a ideia da proeminência e centralidade de uma comunidade frente a um sítio, o

<sup>54</sup>Trata-se do "(...) controle de poder político e econômico exercido através de relações de parentesco e dcompadrio, garantindo ao comerciante uma imagem de "bom patrão" (Meira, 1996:186).



que caracteriza a territorialidade atual dos Dâw e dos Tukano vizinhos, respectivamente. Como já dito, a escola e outras estruturas da comunidade, bem como as próprias amizades feitas no local, põem os Tukano em constante movimentação rumo à Waruá, ao passo que o contrário pouco acontece, até onde pude perceber.

A meu ver, as coisas mudam quando se trata dos Tukano das comunidades do Inebo e Tumbira, localizadas em pontos longínquos do rio Curicuriari. Algumas famílias Dâw viveram no passado junto aos Tukano do Inebo, trabalhando no roçado dos anfitriões – forma de relação já conhecida e discutida a partir de dados de outros coletivos Guaviare-Japurá (Silverwood-Cope (1980:84), Athias (2012), Pozzobon (1983:121))<sup>55</sup>. A relação entre os moradores de Waruá e os moradores do Inebo é duradoura e frequentemente atualizada. O igarapé Inebo é um dos pontos mais percorridos pelos Dâw, floresta adentro, e vez ou outra as excursões de caçadores ou mesmo de famílias Dâw se estendem até a comunidade do Inebo, localizada na boca do igarapé homônimo, já no rio Curicuriari.

Quanto aos Tukano do Tumbira, por morarem muito longe de Waruá, acabam tendo relações esparsas com os Dâw, ocorrendo encontros em intervalos mais longos se comparados aos moradores do Inebo<sup>56</sup>. É interessante notar, também, a natureza destes encontros. Um dos interlocutores Dâw me disse que os Tukano do Tumbira, apesar de "ainda serem católicos", demonstram-se abertos aos diálogos e à pregação da palavra de Deus, de modo que ocasionalmente organizam-se em comitivas missionárias, compostas por missionários não-indígenas e Dâw ligados à igreja, para ministrar cultos e registrar histórias e mitos dos moradores do Tumbira. Já na relação com os Tukano do Inebo, a despeito dos laços de amizade, apadrinhamento ou outro tipo de troca entretida com os Dâw, os primeiros não aceitam a palavra de Deus, desencorajando os Dâw a realizarem campanhas religiosas ali. Abaixo, seguem duas imagens de satélite indicando

55No entanto, do ponto de vista do Dâw que me apresentou às pessoas da comunidade Inebo, aquele território outrora lhes pertencia, tendo sido ocupado posteriormente pelos Wóh.

56Estes encontros se dão muitas vezes na cidade, ou no porto de Camanaus. Nos meses em que estive em campo, não presenciei, nem tive notícia de nenhuma visita dos Tukano do Tumbira à Waruá. Por outro lado, as movimentações entre Waruá e Inebo pareciam ser mais recorrentes.

as distâncias das comunidades citadas:



Figura 05: Dois territórios conhecidos e percorridos por vários Dâw: um dos seus acampamentos de caça, no Inebo, e a comunidade Tukano, homônima

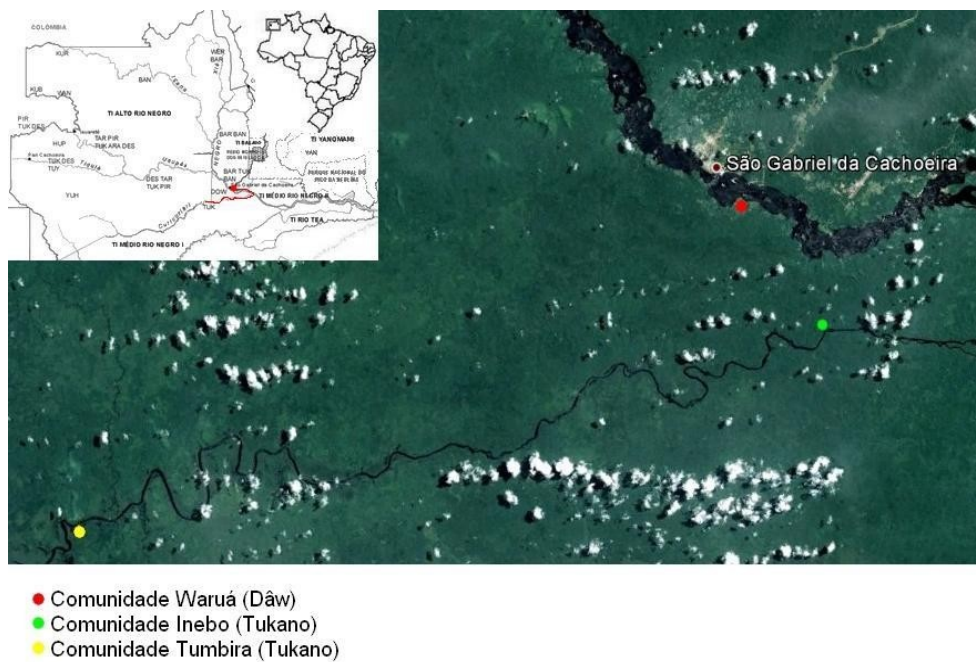


Figura 06: Distâncias relativas do Inebo e do Tumbira. Viajando de barco à rabeta, transporte bastante utilizado pelos Dâw, levamos cerca de 03 dias para chegarmos até o Tumbira

Não obstante a inversão na relação patrono/cliente bem como a centralidade de Waruá na região, outro fator mobilizado pelos Dâw para narrar sua *ascensão social* é o das prerrogativas territoriais que reivindicam frente aos *Wóh*, algo que se destaca, principalmente, no discurso das lideranças. Nestes casos, evocam o fato de serem habitantes legítimos da região, seus antepassados tendo percorrido e traçado caminhos dentro de uma grande extensão territorial até o momento presente, em que se encontram em Waruá. Esta extensão de terra vai desde a boca de um dos afluentes do rio Negro, o rio Marié, passando pela comunidade atual, até a Serra do Capauari, já próximo ao rio Uaupés. Este trânsito é narrado pelos Dâw a partir de um histórico de migrações sucessivas pelas matas interfluviais, bem como pelo próprio rio Negro e seus tributários, trabalhando para diferentes "patrões", por vezes envolvendo-se em conflitos com estes e com outros coletivos. Na bibliografia consultada, encontramos relatos de andanças e viagens de antepassados Dâw por estas regiões (e pelo próprio rio Negro) desde pelo menos o começo do século XX (Koch-Grunberg, 1906)<sup>57</sup>.

Já com relação à ocupação dos Tukano na região, estes teriam chegado a região do médio rio Negro, provavelmente a partir da década de 70, originários do rio Uaupés. Os motivos da migração recente de contingentes Tukano para as proximidades de São Gabriel são, em geral, a busca por trabalho assalariado, educação ocidental dos filhos e filhas; mas também as brigas na comunidade, as doenças e as acusações de feitiçaria (Branhuber, 1999). Em função desta origem exógena, os *Wóh* do médio rio Negro, de acordo com os Dâw, não teriam legitimidade para controlar suas incursões pelos territórios em que atualmente ocupam. Destaco de meu caderno de campo uma narrativa de um de meus interlocutores, a respeito destes embates sobre prerrogativas territoriais:

<sup>57</sup>Neste documento, Koch-Grunberg registra palavras coletadas de pessoas pertencentes a grupos Guaviare-Japurá, entre elas os habitantes deste macro-grupo no Curicuriari, Marié e Iá. Comparando estas palavras com as palavras que coletei em campo entre os Dâw, vê-se claramente que se trata de uma mesma língua.

Oscar me disse sobre as autorizações que os Tukano do Curicuriari [não se tratando nem dos moradores do Inebo nem do Tumbira] exigiam dos Dâw, e descreveu como foram as negociações para arrumar isto. Primeiro, levaram todo um pessoal de Waruá equipado com espingarda (depois de terem recebido uma carta do capitão Tukano [exigindo] que pedissem autorização quando fossem àquele rio) e falaram com o capitão de lá; as espingardas eram apenas para intimidar. Depois de terem conversado, marcaram uma reunião no Inebo, para ficar mais próximo para os Dâw. Não foram com armas, e apenas em três. Havia 6 comunidades Tukano no local. Através de documentos – certidão de nascimento, carteira de identidade indígena, etc – comprovaram que os Dâw é que eram dali, os Tukano vinham de cima. Os outros Tukano repreenderam àquele que exigiu autorização [dos Dâw] e gritaram: "Waruá ganhou!", e quase deu briga. Depois Oscar ainda mandou isso para a FOIRN e FUNAI, explicando o que aconteceu, e hoje não têm mais esse problema de autorização". (Relato de campo do dia 15/11/12)

Vale dizer que estes distintos intercâmbios realizados entre os Dâw e os Tukano – do Inebo e do Tumbira –, acabam selando a condição de parceiros de troca (de farinha, caça, ipadu, entre outros recursos), e por vezes, gerando apadrinhamentos, ainda que as uniões conjugais sejam evitadas – relações que reforçam, à sua maneira, a distinção entre os Dâw e os Wóh.

Para finalizar esta incursão sobre as proximidades e distâncias entre os Dâw e grupos Tukano Oriental, reproduzo na sequência um trecho da narração feita por conhecedores Yebã-masa (Tukano) do clã Oyé, residentes na região do Uaupés (havendo pessoas deste grupo em São Gabriel), a respeito da origem dos Dâw segundo a “história dos antigos” Oyé:

*“Ao lado do Buraco de Surgimento , havia um outro buraco, conhecido como Pe'târa-pee. Dali saíram os Pe'târã, Baregî, e o ancestral dos Kamã (Maku Dow), que era o servo dos primeiros. Também apresentavam a aparência de criança. Dali, eles foram para o igarapé Timbó e iniciaram sua própria história. Na*

*cabeceira desse igarapé, os peorã começaram a reclamar com seus chefes de que estavam indo demasiadamente para o centro do mato, afastando-se dos demais do rio grande. O chefe disse-lhes então para procurar um novo caminho para chegar ao lugar de onde haviam partido. Depois que encontraram novamente o rio Uaupés, chamaram os chefes e, juntos, retornaram para o rio Negro, fixando-se no lugar onde hoje está a cidade de São Gabriel da Cachoeira. O chefe desses Pe'târã e Baregî são os ancestrais dos Baré, e seus peorã são os Kamã, que até hoje vivem em São Gabriel, na margem oposta do rio Negro.” (Maia&Maia, 2004:45)*

Como se vê, do ponto de vista de segmentos Tukano do rio Uaupés, os Dâw teriam uma relação primordial e hierárquica (chefe/servo) com os Baré, tendo entrado em contato com os Tukano somente após a vinda destes à região do médio Rio Negro, a partir da segunda metade do século XX. Durante a pesquisa de campo, tive a oportunidade de ler este trecho a um conhecedor Dâw, Oscar, que acatou a versão Tukano, todavia, concordando apenas em parte. Tal como me disse, há de fato uma relação histórica com os Baré, no entanto, o local de origem Dâw, tal como o concebem, está mais bem localizado no igarapé *Wiç*, afluente do rio Marié, e não propriamente nos *buracos de transformação* de que falam os Tukano.

\*\*\*\*\*

No início da incursão etnográfica realizada neste capítulo, no qual busquei apresentar os "ambientes sociais" percorridos pelos Dâw, comecei a descrição chamando a atenção para um pequeno espaço sombreado pela copa de um jambeiro, localizado em meio à marginal do bairro da Praia, em São Gabriel, onde durante o dia (e em todos os dias) abrigavam-se do sol algumas famílias e indivíduos Dâw. Ali, esperavam os demais parentes para voltarem à Waruá, ou por parceiros com os quais iriam ao Centro ou a outros locais da cidade. A despeito de não lhes ser um local exclusivo, o jambeiro era, no momento em que estive em campo, rotineiramente ocupado pelos Dâw, sendo



uma espécie de porto seguro na cidade.

A partir dali, a maioria dos Dâw se dirigia ao Centro de São Gabriel, para comprar e/ou vender artigos. Deve-se dizer, desde já, que alguns poucos Dâw trabalham diariamente na cidade (ora realizando serviços de jardinagem, ora de extração de frutas, carpintaria, limpeza de áreas externas, etc). Os trânsitos diários eram bastante objetivos, realizados preferencialmente pela manhã, e estendendo-se no máximo até a hora do almoço – sendo mais difíceis, portanto, os encontros com os Dâw pela parte da tarde ou da noite, em São Gabriel.

Em minha pesquisa de campo, busquei acompanhar tais movimentações das pessoas às quais tive mais contato. Mesmo em relação a elas, no entanto, por serem muitas as idas e vindas, e muitas as finalidades às quais se destinavam, acabei optando por ter uma perspectiva mais generalista sobre as incursões à cidade. Neste âmbito, a concisão e a rapidez dos Dâw em suas atividades em São Gabriel são aspectos gerais que pude perceber sobre estes trânsitos. Estadias mais prolongadas eram raras, geralmente relacionadas a beberagens (que aconteciam sempre fora da comunidade), fugas ou doenças. Da mesma forma, condenava-se, sistematicamente, o ato de ficar *à toa* (e a alguns, de ficar bêbado) em São Gabriel.

Os trânsitos, propriamente, assumiam contornos que considere bastante peculiares. Ainda que isto não fosse uma regra, observei mais de uma vez as pessoas caminhando enfileiradas, da mesma maneira como se anda nos estreitos caminhos pelo interior da mata. Enquanto andávamos pela calçada da marginal da Praia em direção ao Centro, e também quando estávamos à espera de carona, sob o jambeiro da marginal ou na garagem do Comercial Carneiro, os Dâw observavam atentamente o chão e os arredores, buscando indícios de acontecimentos recentes nestes locais. Manchas de sangue, ocasionadas por brigas ou acidentes automobilísticos (comuns naquele ponto) lhes causavam aversão e comentários. Da mesma forma, os carros, os bêbados, os “cheira-cola” (figuras residentes somente na cidade e abomináveis, na perspectiva dos Dâw), a violência em geral, eram temas que muitos Dâw traziam à tona para marcar certa distância e estranhamento diante

da vida urbana. Soma-se a isto, o desconforto com o fato de São Gabriel ter poucas árvores, tornando penosas as caminhadas até o Centro, como muitos me disseram. Entretanto, estas impressões de estranhamento e temeridade com o modo de vida urbano não lhes impedia de visitar rotineiramente São Gabriel, muito em função das estruturas ali encontradas (escolas, supermercado, lojas, banco, etc), mas também para atualizar relações com pessoas de outros grupos e de outras redes (igreja, comerciantes) com as quais entretinham relações.

Quanto a este último ponto relativo às visitas aos moradores da cidade, presenciei e ouvi poucos relatos de tais situações. Até onde pude perceber, destacavam-se as visitas feitas aos "irmãos em Cristo", indígenas e não-indígenas, que se encontravam na "igreja indígena" localizada no bairro Areal, no interior de São Gabriel. Além dos "irmãos em Cristo", pessoas com alguma relação de parentesco com algum Dâw – geralmente apadrinhamentos, paternidades ou maternidades biológicas – também eram visitadas. Obtive poucos detalhes sobre este aspecto da trajetória de alguns Dâw, ainda que narradas visitas com tal finalidade. Neste sentido, vale destacar a observação feita por Márcio Meira, de que

*"(...) continua muito forte na região o embricamento das relações de parentesco entre comerciantes e fregueses, como também relações de compadrio. A condição de patrão, nessa estrutura, não pode ser jamais separada da importância social que vai além da relação econômica stricto sensu, ou seja, não se configura uma relação contratual"* (Meira, 1996:179).

No próximo capítulo trarei à tona esta temática específica dos padrões bem como das relações de compadrio estabelecida com agentes não-indígenas e indígenas de outras etnias, por parte dos Dâw.

Saindo do Centro de São Gabriel e voltando à Waruá, passamos pelo ponto da Praia de maior aclave, onde se visualiza a ampla região de florestas consideradas pelos Dâw sua área tradicional de perambulação<sup>58</sup>. Atualmente,

<sup>58</sup>Em frente a São Gabriel, encontram-se as T.I's Alto Rio Negro e Médio rio Negro I. A última, com cerca de 1,7 milhões de hectares, é legalmente demarcada como área tradicional dos Dâw e de mais 10 etnias, totalizando cerca de 2.700 pessoas (ISA/PIB 2015).



no entanto, vivem em (ou em torno de) um único ponto desta ampla área: a comunidade. Como visto, Waruá se afigura não somente como um ponto de encontro de *todos* os grupos locais, como também dos sítios vizinhos, além de ser um porto seguro dos Dâw frente à cidade, e um ponto de apoio diante da imensa floresta, percorrida sazonalmente por seus grupos locais. Neste cenário, Waruá permite-lhes alternar entre a vida comunitária e a citadina; a vida nos igarapés, nas casas de farinha e nos acampamentos no interior da mata. Do mesmo modo, os bairros homônimos e geograficamente alinhados aos de São Gabriel; seus caminhos estreitos, acompanhados por pomares, casas de zinco e de caranã, bem como seu gigantesco “quintal”, fazem de Waruá uma “zona intermediária” entre o modo de vida urbano e o modo de vida dos antigos – reflexo da “orientação para a mata” dos Dâw em meio a socioespacialidades urbano-rurais.

## Capítulo IV

### *Tópicos para uma etnohistória Dâw*

Ao longo de minha pesquisa de campo, boa parte dela transcorrida entre Waruá e as ruas de São Gabriel – trajeto percorrido sucessivas vezes, a barco, na companhia de meus anfitriões e anfitriãs – as conversas que entretive com eles, fosse com os jovens ou com os adultos, católicos ou “crentes”, lideranças ou não, versavam quase que unanimemente sobre um antes e um depois da evangelização, iniciada na metade dos anos 80 e até hoje em pleno vigor na vida do coletivo. Mesmo os mais jovens, que nasceram na comunidade de Waruá, narram as mudanças ocorridas na vida dos Dâw após a aliança com missionários protestantes, denotando o caráter “oficial” – ou ao menos preponderante – do marco criado pela evangelização.

“Antes”, dizem boa parte dos Dâw, “éramos todos católicos”, enunciado que via de regra acompanha uma avaliação moral sobre o modo de vida pregado pela ordem católica – a qual, no contexto local, é atribuída a realização de festas, danças, a ingestão de bebidas alcoólicas, o uso do tabaco, entre outros elementos que, desde uma perspectiva evangelista (a qual os Dâw seguem) seriam pecaminosas, sendo assim condenadas. É notório, no entanto, que não se tenha notícia, nem mesmo em conversa com os próprios Dâw, a respeito de missões católicas atuando junto ao coletivo, nem quaisquer diacríticos sugerindo alguma proximidade a esta ordem. Algo bastante diferente do que se passa com outros grupos indígenas avizinados, que resguardam em sua memória a grande influência da missão salesiana (Andrello, 2006:140), proximidade sempre negada pelos Dâw. Mesmo as “festas de santo”, com sua apropriação do catolicismo e ampla realização em toda a região do noroeste amazônico, não parecem figurar na memória coletiva dos Dâw, até onde pude notar.

Quanto a este último ponto, relativo às “festas de santo”, deve-se destacar que se se torna difícil perceber alguma relação efetiva dos Dâw com as missões católicas, é válido lembrar que desde o início do século XVIII, muito

antes à missionização salesiana, diversas ordens religiosas cristãs (jesuíta, carmelita, capuchinha e franciscana) atuaram e reordenaram a dinâmica socioespacial das populações do rio Negro, construindo fortes e povoados ao mesmo tempo em que abriam canais para que *tropas de resgate* capturassem e escravizassem contingentes indígenas (Maia, 2009:208). Não obstante estas investidas, a presença dos religiosos, os primeiros “agentes de contato” na região, mesmo que esporádica e reduzida, acabou por abastecer e estimular a população local a se apropriar de uma série de elementos simbólicos e rituais de matriz cristã, sem no entanto passar pelo fulcro da igreja – o que contribuiu, mais tarde, para a concepção das “festas de santo”, que se popularizariam por toda a região. Tendo isto em mente, poderíamos falar de um passado prístino de relação dos Dâw com o catolicismo, uma vez considerada a história do contato com não-indígenas bem como com coletivos indígenas partícipes das “festas de santos”, nas quais a simbologia e liturgia católicas passam, ao largo dos séculos, a se amalgamar às práticas e concepções locais.

Outro aspecto importante da enunciação dos Dâw, contemplada acima – “antes éramos todos católicos” –, é a característica relacional (antes que linear) que este discurso mobiliza. Como exposto, pouco se nota a influência do catolicismo entre a população, ainda que ele seja evocado recorrentemente, sempre em contraposição às prescrições da ordem evangélica. Tal como pude perceber, isto se dá não tanto para marcar uma distância temporal de um outro modo de vida que levavam, e mais pelo fato de o catolicismo implicar em uma moral e em costumes condenáveis, que a qualquer momento podem emergir das ações e dos hábitos dos Dâw, tornando-os “desviados” ou “caídos em tentação”.

Neste sentido, “ser” ou “ter sido” católico, um dia, significa neste caso – assim como em muitos outros contextos ameríndios<sup>59</sup> –, não tanto compartilhar

<sup>59</sup>Refiro-me à etnografia de Capiberibe (2007) entre os Palikur evangélicos do Urukauá, no Amapá, em que se comenta a mesma estrutura narrativa discutida aqui. Diferentemente do que percebi em campo, Capiberibe observa (não sem dificuldades) sinais diacríticos de um catolicismo anterior à evangelização Palikur amparado na simbologia da cruz, do terço e do mastro, p.ex. – este último, indicando a proximidade com as “festas de santo”. Tanto num caso como noutro, o ponto fundamental parece estar nas disposições e nas relações atuais mobilizadas com este discurso, antes que o passado “enquanto tal”. Para uma perspectiva dos “indígenas católicos” sobre a evangelização, ver a etnografia de Bacchiddu (2007:141) entre os Apiao do Chile. Neste caso, a mesma estrutura narrativa é mobilizada, desta vez, pelos católicos, em nostalgia, frente a uma comunidade em vias de

ou ter compartilhado o universo da igreja católica, mas sim o de uma religiosidade outra, pautada em sincretismos entre o catolicismo e noções indígenas, ambos enraizados no imaginário e socialidade locais – como já dito, compostos por festas, rituais de reciprocidade, danças, ingestão de bebidas alcoólicas, tabaco e, por vezes, brigas. Em minha pesquisa de campo, não tive a oportunidade de conversar com os Dâw ditos católicos a respeito da sua vinculação a esta ordem. O que destaco é a “condição” católica”, atribuída àquelas pessoas que estão realizando ações estritamente condenadas pela ordem protestante.

De outro modo, ser evangélico (ou “crente”) neste contexto, implica em “aceitar a palavra de Deus”, frequentar os cultos da igreja, suspender e coibir o uso de bebidas alcoólicas e de outras substâncias (como o tabaco); abandonar a realização de “práticas tradicionais” que não correspondam à “palavra de Deus” – é o caso dos benzimentos e “sopros”, do resguardo das mulheres na primeira menstruação; as iniciações masculinas, as danças com flautas de jurupari<sup>60</sup>, entre outros – ou seja, estabelecer diversas rupturas com o “modo de ser católico”, para poder “estar na fé”, caminho que levará o crente a ascender ao Paraíso após a vinda do apocalipse – tal como narram muitos Dâw, em consonância com a narrativa bíblica acerca do fim dos tempos. Como já dito, esta ética do modo de ser evangélico está em plena relação (de oposição) com a construção da pessoa católica, e esta dualidade é experienciada constantemente pelos Dâw, enquanto “crentes” ou “desviados” (esta última condição sendo a que os aproxima dos “católicos”).

Podemos tentar compreender este processo de diferenciação através de outro, já comentado mais acima, qual seja, o entendimento dos Baré – vizinhos dos Dâw – de que são *quase*-brancos, ou seja, se concebem num processo perene de *vir a ser* brancos, sem nunca realizar completamente tal mudança – algo evidenciado pelas redes de parentesco, pelas festas e rituais, pela apropriação do nheengatu como língua vernacular, entre muitos outros fatores. Assim, o *vir a ser* branco dos Baré os diferencia tanto dos demais indígenas da

se evangelizar. Para boa parte dos Apiao do Chile, o “passado católico” é o modelo ideal de sociedade; e o evangelismo, algo estranho e desarticulador (Bacchiddu, 2007:144).

<sup>60</sup>No léxico cristão, a palavra *jurupari* é associada ao diabo. Sua etimologia, no entanto, vem do nheengatu, e significa “boca-fechada” (Houaiss, 2002).

região (entendidos como “mais selvagens” ou “menos brancos”) como dos próprios brancos – algo que, tal como sugere Maia (2009:56) e Kelly (2005), não deixa de ser bem “próprio” aos modos de transformação ameríndios. Neste sentido, poderíamos conjecturar se algo semelhante estaria sendo mobilizado pelos Dâw no que diz respeito ao processo de *tornar-se crente* (mas não “branco”, propriamente), em que boa parte do coletivo está engajado. Mesmo tendo realizado a conversão e passando a seguir os preceitos do evangelismo, os Dâw se concebem crentes sem, no entanto, desvincular-se do modo de ser Dâw – processo que impõe interessantes negociações sobre (e através de) práticas e ideias relacionadas aos “crentes”, “católicos” e “antigos”.

Pude presenciar algumas vezes, na orla da Praia, eventos que tornavam explícita a diferenciação entre “crentes” e “católicos” (ou crente “desviados”). Em um momento vivenciado cotidianamente pelos Dâw – a saber, a espera, sob o jambeiro do porto *mussumquara*, daqueles que estão em São Gabriel e irão retornar à Waruá – presenciei a chegada ao porto de pessoas bastante alcoolizadas, entre elas alguns poucos Dâw, situação que causava apreensão e, sobretudo, medo por parte dos Dâw não-alcoolizados, fazendo-os com que se apressassem a retornar para Waruá, evitando o contato, ou pior (para estes), o embarque da pessoa ébria<sup>61</sup>. Outras vezes, enquanto o “barqueiro” ainda não chegava ao porto para então voltarem à comunidade, os Dâw buscavam desviar, ou mesmo fugir das pessoas alcoolizadas, amparando-se na sobreloja do comércio Carneiro, onde funciona um hotel. Estando hospedados ali alguns missionários com quem os Dâw entretinham relações, na época, estes conciliavam a visita e a evitação das pessoas alcoolizadas no porto, para depois poderem embarcar rumo à Waruá.

Tal como sugere Capiberibe (2007:228), os discursos sobre os males causados pela beberagem, pelas festas prolongadas e os êxtases que as mesmas promovem; assim como a agência dos benzimentos (que curam, mas também atacam), enfim, por tudo aquilo atribuído ao modo de vida “católico”, ou de “antes”, correspondem, em boa medida, a determinados *tropos* de uma

<sup>61</sup>De um maneira geral, os Dâw alegavam que os bêbados, nesta condição, causavam muita “bagunça” quando estavam na comunidade.

narrativa própria ao processo de evangelização, que em muitos casos se justifica sob o pretexto de melhoria da condição de vida destas populações, atenuando as práticas consideradas “problemáticas” desde a perspectiva evangélica.

No contexto dos Dâw, como visto, sobressai o “problema do alcoolismo”, ao qual se atribui a drástica redução demográfica de seus grupos locais ao longo do século XX, a embriaguez estando relacionada a mortes causadas por brigas, afogamentos e queimaduras por insolação. Deve-se lembrar, entretanto, que além do álcool, o contexto em que os Dâw se inserem foi marcado, nesta época, pela intensa exploração da mão-de-obra indígena, estando muitos – se não todos – os grupos locais engajados no comércio da piaçaba, consequentemente escravizados pela lógica do aviamento, que fundamenta as relações de trabalho na região (Meira, 1996). Se o “problema do álcool” foi levantado e, em boa medida, resolvido pela ação da missão protestante (mas não só da parte dela, havendo um grande apelo da população local para “resolver o problema dos *“kamã”*”, anterior à chegada da missão), por outro lado, é interessante notar a tônica dada pelos Dâw face à diminuição populacional do grupo e ao uso compulsório do álcool. Por mais que avaliem positivamente a ação da missão protestante, as razões que oferecem para estas questões são, a meu ver, diferentes das oferecidas pelos não-indígenas, tal como será visto mais adiante.

Outra dimensão importante da atuação da missão protestante, neste contexto, foram os esforços dos missionários em intervir nas relações dos Dâw com os Tukano, mediante a autonomização da produção da farinha pelos primeiros, além da compra do terreno da atual comunidade, buscando colocar os Dâw em uma situação mais favorável diante dos Tukano no contexto local. Esta ação deliberada dos missionários, em mudar a maneira como se relacionam ambas as populações – investindo, então, em uma política de “iguais”, “irmãos em Cristo” – não refreou as trocas entre Dâw e Tukano, nem mesmo as acusações de feitiçaria feita por ambas as partes. É notável, no entanto, que por mais que as visitas a famílias Tukano não tenham cessado, os Dâw não trabalham mais nas roças destes, até onde pude perceber. Registrei,

durante a pesquisa de campo, tanto assertivas de que os Dâw haviam alcançado a “palavra de Deus” – diferentemente dos grupos Tukano, que em sua versão não o fizeram – como também relatos de viagens de missionização dos Dâw e de agentes religiosos não-indígenas em comunidades Tukano do rio Curicuriari, buscando “levar a palavra de Deus” a estes grupos.

Para concluir esta apresentação do marco criado pela evangelização, é válido destacar que as “políticas culturais” que os Dâw almejam realizar, hoje em dia, também se dão pelo canal criado pela missão protestante<sup>62</sup>. A despeito das diversas mudanças de hábitos e ideias a que os Dâw têm de passar para se tornarem crentes, há um desejo dos missionários de que a conversão se dê nos parâmetros da “cultura” daquele grupo<sup>63</sup>. Vemos isto nas festas de dabucuri, que ao invés de serem condenadas pelos protestantes (diferentemente do que fizeram os missionários católicos) são estimuladas e, até onde pude perceber, “patrocinadas” pelos agentes religiosos, que arcam com parte do custo de sua elaboração. A língua e seu letramento também são elementos de “cultura” trabalhados pela igreja junto aos Dâw, havendo, quanto a isto, uma vontade ampla das pessoas deste coletivo em permanecerem falando a língua vernacular, posto que só eles – e alguns poucos brancos – a compreendem.

Tendo incursionado sobre diferentes tópicos que surgem da frase recorrentemente enunciada pelos Dâw, de que “antes eram todos católicos”, passo, a partir de agora, a percorrer outros tópicos das narrativas dâw a respeito de sua história, buscando registrar os eventos-chaves bem como a cronologia de cada “marco” presente na memória coletiva desta população. Tais narrativas são de lideranças dâw, homens e mulheres adultos que vivenciaram o trabalho nos fábricos da piaçaba, junto a seus familiares. Têm, assim, propriedade para falar a respeito do “tempo dos antigos”. Tomo por

62Quando estive em campo, uma associação destinada à formulação de “projetos culturais” estava sendo concebida pelos Dâw através da rede evangélica, até onde tive conhecimento. No entanto, nenhum projeto específico encontrava-se em curso.

63Constatação de que um tipo de “pessimismo sentimental”, de que fala Sahlins (1997), também acomete as ações missionárias. Quanto às aspas na “cultura”, se inspiram na discussão feita por Carneiro da Cunha (2009:311), acerca do que produz a cultura quando reflexivamente auto-objetificada (daí as aspas) e re-situada para dar conta de determinadas impressões e demandas, sobretudo, de não-indígenas.



base, além das conversas com narradores dâw, o material etnográfico de pesquisadores e cineastas que estiveram entre eles, e que registraram narrativas semelhantes às que ouvi em campo, dando a entender um caráter “oficial” das mesmas – ao menos diante dos *buy* (brancos, em Dâw).

Uma das formas de os Dâw narrarem sua história é estabelecendo determinados “tempos” – notadamente o “Tempo dos Antigos” e o “Tempo dos Patrões”, junto aos quais poderíamos incluir o “Tempo das Missões”, sem risco de incorrer em desacordo frente aos Dâw – para explicar eventos vivenciados por boa parte do coletivo<sup>64</sup>. Em minha pesquisa de campo, o “Tempo dos antigos” foi um assunto nebuloso nos diálogos com as pessoas, a começar pela diferença entre as línguas. Outro ponto importante era a escolha dos Dâw em recorrer, muitas vezes, a um estoque de histórias (narrativas míticas, propriamente) pregadas pelo Evangelho; quando muito – o que não deixava de ser interessante – misturavam ou enredavam as histórias dos antigos nas histórias bíblicas. O mesmo se dava com as narrativas de origem, retrabalhadas a partir do léxico e liturgia evangélicos.

Não obstante este marco, como bem observa Assis (2001:65), os Dâw contam suas histórias tendo por base os diferentes padrões para quem prestaram serviços no passado, seja nos fábricas da piaçava, seja nas comunidades ribeirinhas ou na cidade de São Gabriel. Muitos dos Dâw que conheci tinham nascido em diferentes igarapés tributários dos rios Curicuriari, Marié e Negro, em meio a um contexto em que seus pais encontravam-se engajados com algum padrão, o “Tempo dos Patrões” estando, assim, presente na memória de muitos. Por fim, o “Tempo das Missões”, protagonizado pela missão protestante, é marcado por uma série de outras transformações que serão detalhadas no segundo tópico deste capítulo.

<sup>64</sup>Quanto a cronologia destes “Tempos”, a narrativa dos Dâw sobre o “Tempo dos Antigos” remete a eventos ocorridos provavelmente, de acordo com Assis, E. (2001:35), na década de 80 do século XIX. Já a partir do início do século XX, os Dâw experienciam o “Tempo dos padrões” da borracha e da piaçaba, tempo que se estende até a década de 80 do século XX, quando então aportam na vida social dâw os missionários e missionárias protestantes.

## 4.1 Rotas de transformação

Em um dos primeiros dias em que passei a me hospedar em Waruá, Seu Jair – um dos homens mais velhos entre os Dâw, liderança na comunidade como também na igreja – me convidou para almoçar com sua família em sua casa, onde conversamos a respeito da história de seu povo – bem como a respeito da minha, quando fui incitado a falar de onde vim e qual era “minha etnia”.

A respeito das histórias dos Dâw, me foi narrado um episódio ocorrido no Tempo dos Antigos, a partir do qual se desencadeia uma série de migrações, ou transformações, propriamente, nas quais o grupo passa a percorrer novos caminhos e atravessar diferentes “rios grandes”, até chegar à região mais próxima de São Gabriel, onde hoje se encontram. Após a pesquisa de campo, pude notar que tal episódio – com versões complementares e, em alguns casos, distintas – fora narrado por outros Dâw para outros pesquisadores, parecendo haver uma relevância considerável deste evento em sua memória coletiva.

O episódio a qual me refiro, contado por Seu Jair, se passa no local onde todos os Dâw viviam no passado, o Igarapé Wiç, tributário do rio Marié, no médio rio Negro:

*“Segundo Jair, seus antepassados eram altos e fortes, mas não eram bravos. Flechavam e caçavam muito, viviam no mato (perguntei de zarabatana, mas Jair disse que era no arco mesmo). Ainda no Tempo dos Antigos, os Nadob quiseram “bagunçar” com o Dâw, e assim deu-se início a uma guerra. Os Dâw também não deixaram passar e flecharam os Nadob”*  
(Caderno de campo, 13/10/12).

Em minhas conversas feitas com Jair e também com Oscar, outro conhecedor Dâw, os Nadob – assim referenciados pelos narradores – figuram como inimigos dos Dâw, num passado distante. Com eles os Dâw travaram guerras, motivo pelo qual saíram em debandada rumo a novos lugares para

viver<sup>65</sup>. Em outras narrativas, como a do finado Simeão (bastante lembrado na comunidade por sua generosidade e conhecimento adquirido dos antigos) não figuram os Nadob, mas sim a comunidade das onças e, na narrativa de Oscar, os curupiras<sup>66</sup> – todos inimigos e predadores dos Dâw. Tal como consta no relato do finado Simeão, registrado por Lenita Assis:

*"O Dâw vivia lá no Wiç, lá na frente do Wení, onça mordida muito pro Dâw, pro Dâw do antigo. Ele não tinha nem terçado. Aí, a onça comia ele vivo mesmo. Lá no Wiç a onça é muito brava. Comia tudo pro Dâw. De lá o Dâw fugiu para o igarapé do Wení. Os Têm'ee [Nadob<sup>67</sup>] espantou pro Dâw prá lá. Aí, o Têm'ee pegou uma mulher do Dâw, era filha do Dâw. Essa daí o Dâw nunca mais encontrou. Aí, ela sumiu, porque o Têm'ee comeu pra ela. O Têm'ee é muito ruim. Aí, o Dâw só comia cará do mato. O Dâw também comia desse cará do mato ('waan). Naquele tempo não tinha mandioca. Não tinha mandioca. Dâw comia carne de anta misturada com cará. Esse cará era como farinha pro Dâw. O Dâw comia porco, porquinho. Pra onça Dâw comia também. Os velhos de antigamente. O Dâw comia jibóia, sucuriçu. Comia todas essas coisas. Ele comia cará da caatinga (mãa). Dâw também comia palmito de patauá. Antigamente Dâw sofria muito. Esse lugar é muito longe, não é perto, é pra lá do Marié." (Simeão Dâw - informação pessoal dada a Elias Assis, 2001:31)*

A narrativa de Simeão é rica por trazer não só os motivos e os agentes causadores da dissensão que ocasionou a migração dos Dâw, como também detalhes da vida tal como era levada pelos antigos: não comiam mandioca,

65Atualmente, não tive notícias de quaisquer relações entre estes dois grupos. É interessante destacar, também, o desconhecimento da zarabatana da parte dos Dâw, o que contrasta com a copiosa produção das mesmas feitas pelos Nadob - tendo sido estimulados pelos missionários a comercializarem-na (Funai/Pptal/Gtz, 2008:59).

66Os Curupiras, ou *borarós*, para os Dâw, são agentes que não se podem ver, mas ouvir (especialmente as flautas) e sentir a presença, de outras maneiras. Enquanto estive em campo, me foram apresentados também como os “donos” de caça e de outros recursos, como uma categoria que engloba vários “espíritos da floresta”.

67Termo utilizado pelos Dâw para se referir aos Nadob - em outros registros alcunhados como “Maku-Guariba” (Assis, L., 2006:30; Assis, E., 2001:35).

mas cará do mato, palmito de patauá, cobras, entre outros alimentos encontrados, sobretudo, na região de matas interfluviais, denotando a “orientação para a mata” do coletivo. Poderíamos acrescentar a este relato um outro, narrado por Auxiliadora, a respeito da maneira como os Dâw processavam o cará do mato quando ainda não tinham casas de farinha: faziam-no ralando nas pedras, durante as andanças. Após a mudança para Waruá, adquiriram raladores de mandioca, casas de farinha, e raladores a motor, conquistados, sobretudo, através do canal da missão protestante.

A narrativa de Simeão também abre a sequência de acontecimentos que atingiriam todo o grupo. Acuados em meio às onças, aos curupiras e aos Nadob – que na versão Dâw têm natureza antropofágica e, não obstante, raptam uma mulher do grupo – todos os Dâw acabam sendo expulsos do Wiç por estes agentes, e então mudam-se para o igarapé Wení. Tendo chegado a este igarapé, outro episódio acomete o coletivo – sendo registrado de diferentes maneiras (Lemos, 2000:2:10; Assis, 2006:30).

Em um dia em que conversava com a senhora Deulinda e sua família, em sua casa (ela é irmã de Martinha, quem me hospedou em Waruá), a respeito das histórias contadas pelos antigos, Deulinda me narrou tal episódio vivenciado pelos Dâw – e explica o porquê de hoje em dia serem tão poucos:

*“Os Dâw [alguns] estavam abandonando um acampamento e mudando-se para outro. Pegaram um caminho e foram até o Igarapé do Wení. Lá havia uma canoa misteriosa, que não era do Dâw e que eles não conheciam. Mesmo assim, foram lá todos os Dâw e embarcaram na canoa, para ir para outro lugar. Só ficaram 2 (dois). O grupo que foi, no entanto, acabou afundando. Todos morreram... Os dois que ficaram, voltaram para avisar os demais, e assim todos estes bateram em debandada para outro lugar.”* (Fala de Deulinda, caderno de campo, 23/11/12)

Na história de Deulinda, contada em voz baixa e em tom pesaroso, pouco sabemos dos detalhes do incidente que culmina na morte de *quase todos* os Dâw. Não se sabe de quem é a canoa, e tampouco o porquê de os

Dâw terem embarcado nela. Apenas dois, que não embarcaram, sobrevivem. Antes de comentar a respeito deste desfecho, apresento outra versão, desta vez narrada por Oscar – irmão, por parte de pai e mãe, de Deulinda e Martinha – registrada por Orlando Lemos no documentário *O centésimo Dâw*:

*“Tinha um curupira que comia os Dâw. Acho que foi no igarapé Wení. Os Dâw vieram até a margem, chegaram ao porto e foram até o meio do rio. O curupira atacou e os Dâw morreram. – Não sabia que a canoa não era deles? Acho que sim, mas só um ou dois voltaram. Morreram todos. Por isso que restam poucos Dâw, porque a onça e o curupira comiam, animais bravos mordiam lá no mato. Assim eles acabaram lá no rio Marié e Wiç. (Conversação entre Oscar e outro Dâw - tradução de Paulo Augusto Dâw, em *O Centésimo Dâw*, 2000:2:10)*

Nesta versão, contada por Oscar, é narrado um motivo para as mortes: os Dâw haviam sido atacados por um curupira. Permanece, no entanto, a questão de terem embarcado na canoa, mistério que ambas as narrativas parecem preservar. Em meu entendimento, trata-se de uma versão dos Dâw acerca do mito da “má-escolha” (tal como visto no primeiro capítulo), neste caso, porém, estando voltado a uma alteridade (e tecnologia) específicas: os grupos ribeirinhos e a canoa, item que os Dâw até então não se valiam – tal como os demais grupos Guaviare-Japurá – apropriando-se dele, posteriormente. Ao ter entrado, erroneamente, em uma canoa que não conheciam, os Dâw foram parar no meio do rio e assim foram atacados, evento que marca a morte de parte do grupo, sobrando dois Dâw que haviam ficado em terra firme. Na sequência, tal como registrei da fala de Deulinda, “os dois que ficaram, voltaram para avisar os demais, e assim todos estes bateram em debandada para outro lugar”.

\*\*\*\*\*

Após o episódio envolvendo os Dâw e a canoa misteriosa, de acordo com o registro feito pelo casal de antropólogos-missionários Lenita e Elias

Assis (2006:30), o grupo atravessa o rio Marié em uma embarcação feita com casca de árvore, e a partir de então começam a ter contato com populações Baré e Tukano, relações estabelecidas mediante a prestação de serviços pelos Dâw a estes grupos (sobretudo, Tukano), tais como a abertura de roças e a realização de caçadas, bem como a oferta de recursos “tirados” da mata e trocados, substancialmente, pela farinha de mandioca. Na história dos antigos, no entanto, sobressai o caráter conflitivo da relação deles. Assim, no interflúvio dos rios Marié e Curicuriari (precisamente, na região do igarapé do lá e da serra homônima), onde os Dâw passam a fixar acampamentos após a travessia da margem sul para a margem norte do rio Marié, tornam-se recorrentes as acusações de grupos Tukano acerca de furtos de roças de mandioca, feitos pelos Dâw. Tal como me narrou Oscar,

*“(...) quando os Dâw chegaram a este rio, estavam com fome e foram tirar algumas frutas que ali tinham, mas eram dos Tukano. Estes não gostaram, então os Dâw os flecharam e continuaram a subir. Quando já estavam na Serra do Cabarí, conheceram alguns Baré, com quem trabalharam (Jair disse que eram ajudantes, e Oscar não lembro, acho que corroborou a versão Tukano-Oyé de que os Baré são seus patrões). Eles falaram que os Tukano do Curicuriari queriam matar os Dâw, e até os brancos (polícia) estavam atrás deles por terem roubado os Tukano. Mas aí os Baré ajudaram os Dâw. Oscar disse que, de qualquer modo, o Tukano flechado pelos Dâw não morreu, aí depois disso ficou tudo bem. Estes Tukano não estão mais por lá. (caderno de campo, 10/11/12)*

História semelhante e mais detalhada é contada pelo finado Simeão e registrada por Elias Assis. Destaco, a partir dela, a ênfase do narrador na distância com os Nadob, como também a rede de patronagem a qual estão implicados, envolvendo diversos patrões – entre eles, Graciliano Gonçalves, o maior comerciante da região entre nos anos 20 e 30 (Meira, 1996:177):

*Aí começaram de roubar as coisas do Woor [Tukano]. Daí eles flecharam pro Woor com flecha de ponta de terçado. Aí, o Woor tirou e entregou a flecha pro Graciliano (Gonçalves).*

*Entregaram essa flecha pro Graciliano, esse que era irmão do Duuk (Rodolfo). Esse (Graciliano) era patrão do Dâw do antigo. Esse Duuk também era patrão do Dâw do antigo. Aí, o Duuk falou: esses meus compadres nunca mataram pra ninguém. Esses meus compadres não são Têm 'ee [Nadob]. Meus compadres não comem gente. Aí, Dâw já tinha fugido pro Tatu, lá perto da boca do Caiari. Aí, chegou uma notícia pro Pilôk [Anfilóquio]. Esse era patrão do Dâw antigo. Ele era o último patrão dos Dâw de antigamente. Aí, Pilôk ficou bravo com Dâw. Aí, ele falou: Acho que foi eles que flecharam pra esse Woor. Aí, o Duuk respondeu pro Pilôk: Essa gente nunca matou pra ninguém. Esses não são Têm 'ee [Nadob]. Esse Rodolfo tava discutindo com o Pilôk. Esse Pilôk, já estava querendo acabar com o Dâw. mas esse Duuk sovina pro Dâw (...) Aí, esse Pilôk não matou pro Dâw. A mulher do Pilôk falou: Eu não quero vocês nem um pouquinho. Eu não quero nenhum de vocês. Dâw diz que a mulher dele era Woor também, por isso ela estava sovinando gente dela. “Vocês estão acostumado de matar pra gente”. Aí, finado Siib (Silva?) respondeu. Ele era sogro do Pilôk. Aí, ele ficou muito bravo com a filha dele: “Eu não quero que você fique fazendo desse jeito. Você é à toa. Essa gente nunca matou ninguém”. Aí, já melhorou pro Dâw.” (Simeão Dâw, registrado por Assis, E., 2001:38).*

Quanto aos conflitos entre Tukano e Dâw, que se davam em função de furtos de frutas e roças, tal como narra Oscar, é válido atentarmos para as diferentes percepções destes grupos acerca de noções de territorialidade, tal como observa Renato Athias (2009:154) ao comparar aos conceitos de *Yepá* (terra) e *Wí'i* (maloca) dos Tukano, aos conceitos de *Nup txaa* (território de perambulação) e *Haiã* (aldeamento) dos Hupd'äh – grupo cuja organização socioespacial apresenta, à primeira vista, semelhanças à organização dos Dâw. O que Athias observa, resumidamente, é que a territorialidade Tukano (centrada, sobretudo, na ideia da maloca) seria um tanto quanto mais “rígida” se comparada a dos Hupd'äh, no sentido de estabelecer, idealmente, prerrogativas territoriais fundamentadas em linhagens de irmãos, havendo



também uma espacialização de grupos mais abrangentes e hierarquizados, tais como as etnias e as fratrias<sup>68</sup>. Enquanto que, entre os Hupd'äh, as noções de pertença territorial seriam menos delimitadas, e também compartilhadas com outros agentes, uma vez que se servem recorrentemente dos espaços de outros<sup>69</sup>.

Estas observações a respeito dos Hupd'äh, feitas por Renato Athias, ajudam a pensar o contexto dos Dâw antigos na medida em que, durante suas andanças por novos lugares, estes se apropriam de recursos tidos pelos Tukano tomando-os para si, e assim ocasionando brigas – por vezes, seguidas de morte. É notório, aqui, que não é o serviço prestado aos Tukano que gera problemas aos Dâw – como aconteceria, depois, com a exploração nos fábricas da piaçaba – mas sim os diferentes entendimentos que ambos os grupos têm acerca do manejo, de prerrogativas e de apropriações do território e, e em última instância, da legitimidade – e senioridade, sobretudo na perspectiva Tukano – de acesso a recursos, seja onde estiverem.

\*\*\*\*\*

Uma vez habitando os interflúvios dos rios Marié e Curicuriari, e Curicuriari e Negro, já trabalhando nas roças dos Tukano, os Dâw também passam a se engajar com patrões da piaçaba, contexto mais bem detalhado por Elias e Lenita Assis (2001; 2006). É preciso destacar que, no “Tempo dos Patrões”, ambos os grupos Tukano e Dâw estavam em situação igualmente desfavorável diante da rede de poderes formada pelo comércio extrativista, ou seja, na condição mais baixa deste arranjo econômico e político. Ainda que encontremos referências a um patrão Tukano que teria os Dâw como clientes (Assis, E., 2001:43), a maioria das populações de ambos os grupos viveram

68 Não deixando de notar aqui, um possível uso de um “juízo de relação” estendido a um “atributo do objeto”, tal como visto no primeiro capítulo - a respeito das comparações sobre a rigidez/fluidez, fixação/movimento, entre outras dicotomias, por vezes, “engessantes” (Marques, 2009:09 Goldman & Lima, 1999:82).

69 O nível mais restrito de pertença entre os grupos Guaviare-Japurá é o igarapé de origem dos grupos locais, o nome do lugar a ser associado aos segundos. Os aldeamentos (*Haiã*) também são importantes referenciais, mas não parecem ter o mesmo peso de ancestralidade e pertença que o conceito de Wi'i (maloca) dos Tukano, carrega.

em um regime compulsório de trabalho no extrativismo, antes que na intermediação de sua produção.

Situação diferente àquela experimentada pelos Dâw com relação aos Baré, a quem atribuem terem sido seus patrões no passado – interpretação que se alinha àquela expressada pelos narradores Tukano do clã Oyé, exposta no capítulo anterior. Muitos dos Dâw adultos de hoje nasceram e viveram em “colocações”, em pontos distintos das margens dos rios Negro, Marié e Curicuriari, onde se encontram os piaçabais. É neste contexto que sobressaem as falas sobre o “Tempo dos Patrões”, a partir do qual os Dâw mais velhos narram sua trajetória através de uma sucessão de patrões que tiveram, bem como dos locais (colocações e comunidades de outros grupos) onde viveram. Somam-se a estas narrativas, aquelas sobre a trajetória de famílias que, decompostas pela morte do homem mais velho – em geral, atribuída ao uso do álcool – passam a ser formadas por gerações com a linhagem paterna proveniente de outras etnias, o que muda as estratégias e arranjos dos casamentos subsequentes. Assim, a partir deste período – entre a primeira e a segunda metades do século XX – passam a ocorrer apadrinhamentos de crianças das mulheres viúvas, ou mesmo casamentos entre mulheres Dâw e homens de outras etnias (Tukano, Baré, Yuhupdeh e Hupd’äh, até onde pude notar), algo pelo que, mais tarde, se iniciariam querelas a respeito destas famílias, pois que não seguiriam a endogamia étnica e a prerrogativa patrilinear que fundamentam a organização social dos Dâw, idealmente.

## 4.2 “Não é Patrão, é Irmão”

*“Máliehé-máli-é-málihé / máliehé-máli-é-málihé /  
nunúyahá málie-hé / nunúyahá málie-hé”* (Maia, 2009:22  
*apud* Koch-Grunberg, 1995a:17)

*“Somos filhos daqui, os últimos Baré, cantamos  
Marié; cantamos a nossa miséria”* (Canto Marié<sup>70</sup>,  
traduzido por Maia, 2009:22 *apud* Biocca, 1893)

Ao largo de todo o século XX, os Dâw experimentariam a exploração, a violência e a subsequente depopulação de seu grupo em razão da economia extrativista da borracha e, posteriormente, da piaçaba<sup>71</sup>. Recompensados por seus patrões com porções ínfimas de farinha de mandioca, e trabalhando sob o uso compulsivo do álcool, homens e mulheres dâw viriam a sofrer as consequências de um regime de trabalho ao qual as pessoas mais velhas relembram com pesar até os dias de hoje.

Em minha pesquisa de campo, acompanhei um evento incomum, a meu ver, marcado pela rememoração coletiva do “Tempo dos Patrões” – quando das violências, abusos e mortes inflingidas aos Dâw. Este evento foi a rápida visita do pastor Walteir Martins a São Gabriel da Cachoeira – o que não fazia há anos, de acordo com o próprio –, sendo ele o primeiro missionário a trabalhar por um longo período de tempo (cerca de quatorze anos, entre idas e vindas) junto aos Dâw, bem como o responsável pela intermediação da compra do terreno de Waruá. Quando de sua chegada à comunidade, após visitas íntimas à casa de diversas pessoas Dâw, também ministrou um culto à noite e à luz de

<sup>70</sup>De acordo com Maia, o canto Marié é de origem Arawak, e amplamente difundido no noroeste amazônico. O autor trabalha o canto no contexto dos Baré históricos e atuais; o registro acima, no entanto, foi feito junto aos Hohódene (Arawak) do Içana. Destaco, aqui, uma possível versão do canto “Marié” performada por Lucimar Dâw e registrada no documentário *O Centésimo Dâw* (Lemos, 2000:7:22). A Senhora Lucimar realizou o canto enquanto ela e uma equipe de cineastas e outros Dâw percorriam, a barco, o rio Marié, em uma viagem de reencontro aos antigos locais de ocupação e origem deste povo – por sinal, o mesmo local de ocupação e influência dos Baré “históricos” (Maia, 2009:33).

<sup>71</sup>Entre vários outros produtos explorados ao longo do rio Negro, como a sorva, peles de animais e ouro. Alguns poucos indivíduos dâw experienciaram a vida nos garimpos do ouro, narrando momentos tão violentos e trágicos quanto aqueles vividos nas colocações do extrativismo da piaçaba.

velas (pois no dia faltava eletricidade na igreja). O culto, apesar de não estar completamente cheio, foi marcado pela atenção e comoção das pessoas mais velhas, mesmo aquelas que eu percebi participarem pouco destas reuniões durante o tempo em que estive em campo<sup>72</sup>.

Os eventos vivenciados por Walteir Martins juntos aos Dâw, no passado, em muito diziam respeito ao regime escravista que perpassava a vida social do coletivo. A partir de sua atuação, realizada na companhia de Silvana Martins, também linguista, ambos missionários da Associação Linguística Evangélica Missionária (ALEM), põe-se em prática uma série de ações de evangelização e de contenção do abuso dos patrões dos Dâw. Tal como me contou Walteir Martins, enquanto estive em campo:

*“(...) Narrou desde quando comprou o sítio da comunidade e começou a desenvolver o trabalho com os Dâw. Falou que a princípio havia chegado ali para estudar a língua, mas quando viu a situação de calamidade - “extinção” - daquela população, “largou a caneta” e começou a ajudá-los. De acordo com ele, se Jesus estivesse aqui, ele não estaria “estudando as pessoas”, mas ajudando-as, pois estavam à beira da morte. Entre às “anomias sociais”, destacou a “destribalização”, a ausência de casas de farinha para produção de mandioca, a exploração dos piaçabeiros e o descrédito dos demais índios.*

*Vendo este quadro, começou a ajudá-los comprando uma canoa, com auxílio da igreja em Brasília, e com ela realizava ele mesmo a atividade extrativista da piaçaba, porém abandonando o super faturamento dos antigos patrões. Disse que para comprar uma espingarda ou uma panela de forma, eles levavam até 02 anos de trabalho nos piaçabais. Com a sua ajuda,*

<sup>72</sup>Até onde pude perceber, a presença na igreja, mesmo que incentivada pelos agentes religiosos, não é imprescindível à moral evangélica, seus adeptos estando orientados, fundamentalmente, a “estar na fé”. Tal como sugere Capiberibe em etnografia da missionização entre os Palikur, muito semelhante ao que se passa entre os Dâw, a meu ver: “(...) a participação ou não na igreja não define o ser ou não ser crente, mas sim quem está “firme da fé” e quem está “desviado”. Todos se afirmam crentes, porque no passado participaram das atividades da igreja e foram batizados, mas em algum momento se “desviaram” de suas regras de conduta (...) e com isso quebraram seus elos com a igreja” (2007:185).

*compravam estes itens em 02 meses de trabalho”* (Caderno de campo, 30/11/12)

Vemos neste trecho a imbricação dos interesses acadêmicos, religiosos e humanitários entre os missionários que, frente à exploração e marginalização dos diferentes grupos locais Dâw, resolvem ajudá-los através das políticas mencionadas por Walteir: “retribalização” (através da aquisição da comunidade), produção da farinha de mandioca (desvinculando-a da produção dos Tukano), e intermediação da produção da piaçaba (desvinculando os Dâw dos “patrões” comerciantes).

Trata-se, como se vê, de uma ampla mudança – sobretudo, de intermediadores – a qual os grupos locais dâw passam a aderir mudando-se, pouco a pouco, para Waruá. O local já era de trânsito e ocupação tradicionais de um dos clãs Dâw, “a tribo do cachorro”<sup>73</sup>. Em conversa com um dos membros deste clã, Seu Jair, ele dizia que, quando da chegada dos diferentes grupos locais à Waruá, os Dâw ainda falavam dialetos distintos, havendo ainda hoje traços perceptíveis destas diferenças nas falas dos mais velhos, como o mesmo afirmou. Deve-se atentar, porém, para o fato de as pessoas dos diferentes grupos locais terem tido, possivelmente, um conhecimento prévio umas das outras antes da vinda à comunidade, uma vez que a organização social dâw é marcada pela exogamia clânica bem como pelos trânsitos (visitações, casamentos), entre os diferentes grupos locais.

Com a vinda para Waruá, os Dâw passam a abrir roças de mandioca e processá-la nas casas de farinha (ou “casas de forno”, como dizem), geralmente pertencentes a todo um grupo local. Estas casas (*bo’ top*), tal como pude perceber em campo, também servem de “pontos de retiro” dos Dâw, pois ao mesmo tempo em que nelas processam a mandioca, acabam por reunir ali homens e mulheres de todo o grupo local. Estão localizadas, geralmente, próximas aos igarapés, onde as crianças e jovens pescam enquanto os mais velhos trabalham a mandioca ou descansam nas redes instaladas sob as casas. Tal como pude notar, as “casas de forno” dos grupos locais do finado

<sup>73</sup>“Tribo” é o termo propriamente dâw para se referir ao que vínhamos denominando “clãs”.

Aprício e de Roberto (este último, membro do mesmo grupo local de Martinha, minha anfitriã) eram próximas umas as outras e estavam localizadas em territórios de ocupação dos antepassados de ambos. Nestes espaços, afloram as narrativas sobre o “Tempo dos Antigos” – suas andanças, seu modo de vida em meio à mata, mas também as bebedeiras (relembradas pelas garrafas antigas preservadas intactas próximas às “casas de forno”, tal como visto no terceiro capítulo).

A política missionária de autonomização da produção da farinha, como já dito, é notoriamente destinada a findar a relação dos Dâw com os Tukano, entendida (e experienciada pelos missionários) como de exploração e patronagem dos últimos sobre os primeiros. Tal como conta Walteir Martins, continuando nossa conversa realizada em Waruá:

*“[Walteir] Disse que em certa feita, quando ia para o Tumbira extrair piaçaba com os Dâw, parou seu barco no sítio do Zé Boneco (Tukano, provavelmente) com os itens/mercadorias dos Dâw. O Tukano disse que gostaria de comprá-los, mas Walteir disse que não iria vender, pois não era dele, mas dos Dâw. O Tukano achou estranho e inclusive ficou bravo com ele. Também disse que ao longo de sua experiência, não só os piaçabeiros mas os Tukano se irritavam com sua vivência com os Dâw. Uns por ver um empecilho para a contratação de mão-de-obra barata, e outros por ver o empoderamento de um grupo “tradicionalmente” marginalizado”. (Caderno de campo, 30/11/12)*

Neste caso, como em muitos outros vivenciados pelo pastor, os Dâw são vistos como desfavorecidos na relação com os demais agentes, o que desperta a atenção e ação da missão protestante em “amparar” todo o grupo. É interessante, neste sentido, a estratégia adotada por Walteir Martins, que passa a intermediar a produção da piaçaba extraída pelos Dâw junto a patrões maiores, contornando o sistema de dívidas perpetrado pelo aviamento – pelo qual se gastavam dois anos de trabalho para poderem saldar o valor de uma única espingarda, tal como contado por Walteir. Neste sentido, a aliança com

os missionários é, de um modo geral, bem-vinda pelos Dâw, sendo o marco do evangelismo também um marco político para esta população, que começa a ter um redimensionamento de sua “posição” frente aos Tukano, Baré e Baniwa, como também diante dos não-indígenas locais.

Uma vez “desengajados” do sistema de aviamento, seja em função da ação missionária (que, no entanto, manteve a comercialização da piaçaba, ao menos nos primeiros momentos de atuação), seja pela própria desvalorização do produto no final do século XX, os Dâw passam a partir de então a buscar benefícios que lhes são de direito junto ao governo (como a demarcação de sua terra, aposentadorias, educação escolar, saúde, entre outros) bem como a participar de uma extensa rede de relações criada pela missão protestante – a partir dos quais passam a entreter relações com os não-indígenas menos desfavoráveis do que aquelas perpetradas pela patronagem e vivenciadas nos fábricas da piaçava<sup>74</sup>. Atualmente, os benefícios da aposentadoria e os programas governamentais como o Bolsa-família proporcionam às pessoas mais velhas do grupo uma renda mínima, que lhes servem nas primeiras semanas do mês – redistribuindo-a entre as pessoas da família nuclear, quando muito, do grupo local. À medida que necessitam de mais mercadorias e bens fundamentais (como alimentação, condimentos, remédios, vestuário, entre outros), têm de estabelecer contas nos grandes comércios de São Gabriel da Cachoeira, do outro lado do rio.

Estes comércios, cujos donos figuram entre as pessoas de grande poder e influência na região, permitem a criação de contas por pessoas vindas das comunidades – por mais que, tal como me foi dito em campo, alguns deles realizem remanejamentos e sobreposições de valores de uma conta à outra, fazendo com que um indivíduo ou família pague (a mais) pelas dívidas de outros da mesma comunidade, caso estes não estejam quitando suas pendências. Durante a pesquisa de campo, em um momento em que perguntava a uma de minhas interlocutoras dâw, Senhora Gilmara, a respeito

<sup>74</sup>O mesmo não pode ser dito a respeito da representatividade dos Dâw diante do associativismo indígena local, o qual tem tido dificuldades para contemplar os Dâw bem como outros grupos “da floresta” (como os Yanomami, Hupd'äh, Yuhupdeh, etc), não os implicando em discussões, apoios e deliberações maiores. Algo que, no entanto, parece estar mudando gradativamente.



das relações travadas junto aos comerciantes, quando a indaguei se estes seriam patrões, ela me respondeu que “*Não, esse é Irmão*”. Referia-se, neste caso, a um dono de comércio específico, que também era seu “irmão em Cristo”, dividindo com ela não da igreja como também do comércio – sociabilidade conhecida desde a chegada dos missionários protestantes, na vida social do grupo.

Como dito, se por um lado o canal aberto pela missionização entre os Dâw lhes exigiu grandes mudanças de comportamento, pelas quais nem sempre encontraram-se dispostos a seguir, por outro lado, os religiosos abrandaram a exploração e violência perpetradas nos fâbricos da piaçaba, bem como conduziram os Dâw a participar de outras redes, as quais perpassam comércios (e o crédito), apadrinhamentos junto a não-indígenas, vínculos com comunidades vizinhas (sobretudo, Ceware (Koripako) e Yamado (Baniwa), comunidades de “irmãos em Cristo”), e intercâmbios de orientação religiosa e laboral, que se estendem de São Gabriel à Cuiabá e à Brasília, tendo sido experienciados por alguns Dâw jovens e adultos, homens e mulheres. Como se vê, através da igreja os Dâw passam a estabelecer redes em níveis regional e nacional, algo bastante apreciado por aqueles que têm a oportunidade de realizar estas viagens.

No que toca à relação entre os Dâw e Tukano, do ponto de vista evangélico, além de ambos os grupos estarem, em sua história recente, relacionados a missões de matrizes distintas, vale dizer que a despeito dos esforços de missionização, não parece haver uma “irmandade” entre ambos os grupos – ao menos tal como a ordem protestante vem se propondo realizar. O que, no entanto, não desestimula os Dâw ligados à igreja, a acompanhar os missionários em suas atividades proselitistas em comunidades Tukano mais longínquas, como o Tumbira. Em campo, pude presenciar narrativas dâw destas viagens, relatadas durante cultos na igreja. Gregório, um dos diáconos (filho de pai Tukano e mãe Dâw, casado com uma Dâw com quem tem 04 filhos), e José, um jovem caçador e também ligado à igreja, assim contavam sobre estas expedições:

*Gregório, Oscar e José ficaram uma semana no Tumbira, comunidade Tukano, localizada perto do Curicuriari. Gregório*

*disse, em 02 ocasiões (em sua casa e no culto) que a viagem tinha sido muito proveitosa em função das bonitas histórias que os Tukano lhes contaram, depois disseram que as pessoas de lá também ouviram atentamente as palavras de Deus, mas mencionou isto rapidamente. Soube através de José que eles também caçariam muito por lá. (Além deles, uma equipe de missionários havia ido para registrar histórias contadas pelos Tukano). Em uma ocasião José disse que havia ido só para ajudar os missionários e caçar pouco, sem matar muito. Em outra mostrou o balde de carne de paca (03 dele, 02 do Oscar) que abatera e que em Waruá vendia para os outros Dâw. (Caderno de campo, 28/10/12)*

\*\*\*\*\*

Ao longo desta pesquisa, boa parte do material etnográfico disponível (e consultado) a respeito dos Dâw, veio de trabalhos realizados por pesquisadores que amalgamam, em sua pessoa, diversas frentes de atuação em contextos indígenas – indo desde a missionização, passando pelo comércio, pela antropologia, linguística e assistência social, sem dissociar umas das outras – o que gera uma forma de se situar nestes contextos bastante própria dos “agentes de zonas de contato”, ou seja, sujeitos marcados pela imbricação de uma pluralidade de referências e pontos de vista distintos. No que tange ao caso específico do contexto dâw, vê-se que os missionários começam sua atuação intermediando o comércio da piaçaba, aprendendo a língua dâw, e depois passam à evangelização bem como às iniciativas de autonomização da produção da farinha, escolarização e letramento do grupo, já reunido em Waruá. Em suas trajetórias, os missionários também escreveram teses e artigos voltados, sobretudo, à língua dâw (Martins, W., Martins, S.), e a etnografias a respeito desta população (Assis, E., 2001; Assis, L., 2006), sendo que Walteir e Silvana Martins, bem como o casal de missionários-antropólogos posteriores, Elias e Lenita Assis, que chegam à região na década de 90, figuram entre os poucos não-indígenas que sabem escrever e falar a língua dos Dâw.

O processo de evangelização se dá ainda nos dias de hoje, boa parte dos Dâw já tendo sido batizada e seguindo o “caminho da palavra de Deus”. Por outro lado, até onde pude notar, pode-se dizer que os Dâw vivem de forma autônoma em relação à missão. Por outro lado, não deixei de presenciar em campo narrativas um tanto quanto fundamentalistas, feitas por não-indígenas em igrejas evangélicas de diferentes comunidades. Em uma situação vivida em campo, mais especificamente na comunidade Yamado, quando da ida de uma “comitiva” dâw formada por homens, mulheres, jovens e crianças desta etnia, na qual também estive presente, acompanhávamos uma ceia da igreja evangélica que acontece em regime de rotação pelas comunidades de “irmãos em Cristo” mais próximas. Naquela ocasião, durante o culto, depois de fazer uma fala ponderando acerca das diferenças entre o matrimônio indígena e o matrimônio pregado pelo evangelho, o pastor passou a condenar a “adoração” a elementos religiosos de matriz indígena, tais como o curupira e o jurupari, orientando os fiéis de que “*A palavra de Deus é melhor [ênfase] do que a cultura!*” (caderno de campo, 25/11/12).

Os Dâw, por suas vezes, parecem se sentir no controle da situação frente à atuação religiosa não-indígena. Tendo praticamente todo o grupo se convertido, há também indivíduos partícipes da estrutura da igreja de Waruá – na condição de diáconos, não tendo se formado pastores até o momento em que estive em campo. Por fim, é válido dizer que a atuação protestante entre os Dâw proporcionou a criação da escola de Waruá, frente à instância municipal. A escola tem um importante papel na vida comunitária, contando com a alfabetização bilíngue para crianças e jovens, e a maioria dos professores sendo da etnia Dâw. O incentivo ao letramento é característico das missões protestantes, que têm na leitura da bíblia o principal meio de ascense às “palavras de Deus”. Não obstante a atividade religiosa, o letramento na língua vernacular é também um importante diacrítico cultural do coletivo, tal como fica expresso na vontade de líderes em escrever suas histórias bem como continuar se expressando na língua dâw.

### 4.3 Uma viagem pelo rio Curicuriari

*“Lo desconocido es casi nuestra única tradición”*  
(José Lezama Lima, *Através de la poesía*)

Tendo realizado, ao longo desta pesquisa, uma revisão bibliográfica de etnografias e relatos de viagens acerca dos Guaviare-Japurá, de um modo geral, para na sequência etnografar e discutir as transformações que os Dâw narram e vivenciam em seus contextos, encerro estas reflexões com o relato de uma viagem ao rio Curicuriari feita por mim, na companhia de outros dois Dâw, Oscar Sanches e José Araújo, cunhado de Oscar. Nesta viagem, diversas questões levantadas na pesquisa puderam ser experienciadas sob uma outra perspectiva, pautada em um tempo e espaço que não os da comunidade, onde estive durante a maior parte do campo.

A viagem, organizada em torno de um roteiro antes que um destino, propriamente, foi precedida por uma série de tentativas malogradas de saída, canceladas ora em função do mau tempo ora por minha indisponibilidade devido a doenças (como infecções e malária) que me acometeram durante o campo. Neste ínterim, vários interlocutores Dâw me fizeram convites para viajar, no que destaco a forma como concebiam estas incursões: o visitante branco (eu, no caso), ficava a cargo de “encabeçar” a viagem, comprando a gasolina, autorizando ou não a vinda de outros passageiros (que perguntavam se poderiam ir comigo) e, algo a se destacar, tomando frente em apresentações e negociações com capitães e moradores das comunidades que seriam visitadas ao longo do percurso. Esta forma de conceber a viagem bem como minha posição dentro dela expressam, a meu ver, uma estrutura hierárquica própria do contexto rionegrino, em que os Guavire-Japurá estão na parte mais baixa deste sistema – seguido dos Arawak e Tukano, e, em seu topo, os brancos; estrutura que os Dâw compreender bem, e em razão da mesma, alocam o branco diante de si, evitando as assimetrias que lhes são imputadas quando visitam comunidades de populações Tukano e Arawak.

Ao final do campo, ficou acertada, efim, uma viagem a ser feita com Oscar, uma das lideranças e um dos homens mais velhos entre os Dâw, com quem tive a oportunidade de conversar ao longo do campo; e José, também um interlocutor em Waurá, e reconhecido pelas pessoas dali pela sua disposição e habilidade na caça e na pesca.

Antes de partirmos, várias pessoas - mesmo aquelas mais distantes do grupo local em que eu estava - me pediam, em um tom irreverente e despretensioso, para que eu “tirasse” bastante provimento; e, quando chegássemos ao Tumbira, uma comunidade dos Tukano, que eu comprasse *ipadu*, a coca em Língua Geral. Algo que estranhei, pois até então não havia observado seu consumo, e mesmo as conversas a seu respeito me eram até então muito pouco frequentes. Tendo organizado todo o material no barco à rabeta - redes de dormir, sacos de farinha de mandioca, café, tabaco e isqueiros, terçados, lanternas, zagaias, espingardas, cartuchos e pólvora, remos e materiais de pesca - protegendo-os apenas com uma lona, partimos numa manhã chuvosa, em dezembro de 2012, rumo a diferentes pontos de caça e comunidades do rio Curicuriari.

Tão logo embarcamos, deu-se início a um ritual que seria repetido constantemente ao longo de toda a viagem: o consumo do *ipadu*, aliado ao tabaco e ao café, combinação a qual, de acordo com os Dâw, poderiam ficar até três dias caçando, sem parar. Ao longo da viagem, quando acabava o suprimento do *ipadu*, parávamos em casas de forno, sítios e comunidades de outros grupos para poder “tirar” mais coca e processá-la, obtendo o *ipadu* e assim seguindo viagem.

A primeira parada, ainda no primeiro dia de incursão, foi em uma pequena casa, “sítio do *Wóh*” (Tukano), de acordo com Oscar, para comprarmos algumas provisões: peixes moqueados, para uma refeição imediata e, caso houvesse, mais tabaco para os próximos dias. A casa parecia, à primeira vista, inabitada, aparentando ser apenas um ponto de parada de pescadores e outras pessoas em trânsito. O que de fato se confirmou, quando Oscar e José, ao avistar uma canoa amarrada no local, me incumbiram de pegar alguns trocados e ver o que o pessoal dali poderia oferecer para

comermos. No interior da casa de madeira, desprovida de quaisquer móveis, havia dois indivíduos, provavelmente Tukano, aparentando estarem em uma incursão de pesca. A conversa com eles foi rápida e direta. Tendo comprado alguns poucos peixes moqueados, retornei ao barco e seguimos a outro ponto, próximo dali. Tal como segue no caderno de campo, no qual minhas impressões se misturam a de meus companheiros:

*“Depois de comprarmos um moqueado num sítio de Wóh – que por sinal era o mesmo onde os Dâw guerream com os antigos Wóh, atacando sua comunidade depois destes lhes terem repreendido sobre o roubo de frutas (os dois Wóh atuais, no entanto, não eram parentes dos antigos, nem o sítio era o mesmo) – fomos comer numa casa de forno que também era de Wóh. Os dois Dâw disseram que Zé [José] havia plantado ipadu por lá (não sei se realmente plantaram na roça alheia – é do pessoal do Inebo – ou se estavam roubando, e também aproveitaram para caçar). “Aqui é tudo do Dâw”, disse Oscar. Antes de chegarmos, fizeram questão de ver se havia ou não gente na casa de forno. Zé também me deu 02 caju, e [a seu pedido] tirei para ele algumas folhas [secas] de embaúba que estavam perto dali” (Caderno de campo, 05/12/12)*

Não obstante as querelas históricas travadas entre os Dâw e os Tukano, esta minha apreensão acerca da utilização e trânsito em território outro, pertencente (ao que supunha) aos últimos, foi diminuindo aos poucos ao longo da viagem, face à tranquilidade dos próprios Dâw quanto aos lugares onde aportavam bem como às suas narrativas sobre a relação antiga com os locais e as pessoas da região, tal como consta na fala feita por Oscar, registrada no capítulo anterior. Na casa de forno dos *Wóh*, tendo parado para descansar, conversar, pescar e caçar rapidamente, bem como preparar a coca (que é torrada e misturada às cinzas da folha seca da embaúba, o produto sendo então macerado e obtendo-se, assim, um pó fino e verde, o ipadu), seguimos viagem rio Curicuriari acima.

O terceiro ponto em que paramos, e onde pernoitaríamos, foi na comunidade do Inebo, onde vivem algumas famílias Tukano (tratando-se de

uma ocupação recente, de acordo com Oscar, pois que este local fora habitado pelos Dâw, no passado). A comunidade está localizada na foz de um igarapé homônimo, que à jusante alcança as proximidades de Waruá. Este “caminho interno”, feito pelo igarapé ao invés dos rios grandes (Negro e Curicuriari, trajeto que percorremos nesta viagem), pode ser realizado em questão de poucos dias, o que faz com que os Dâw e Tukano desta comunidade façam visitas esparsas uns aos outros - intermediadas pela troca de farinha de mandioca, caça e mercadorias.

Tão logo chegamos ao Inebu, através dos rios grandes, um conjunto de “formalidades tradicionais” entre as pessoas destes grupos passou a ser performada. A começar pelos visitantes Dâw, especialmente José, que trazia consigo um bilhete de seu pai, Jair, endereçado à Lurdes, esposa do capitão da comunidade, requerendo dois sacos de farinha a serem destinadas ao remetente. Em troca, empreenderiam uma caçaria nas proximidades do Inebu - José e Oscar tendo se distribuído para realizar tal tarefa. Ao cabo de algumas horas, José voltou com uma paca abatida (busca que pude ouvir pelos disparos dos tiros, enquanto aguardava na comunidade); e pela madrugada voltou Oscar, com peixes e um jacarezinho abatido com arma de fogo. Não obstante este modo “tradicional” de troca realizado entre ambos os grupos, também é notória a disposição dos Tukano em se pôr numa relação de superioridade frente aos Dâw, ao que estes não respondem, ou buscam evitar. Isto ficou particularmente evidente na fala e expressão de Lurdes, que com bastante naturalidade diante de meus companheiros, falava do tempo em que eles trabalharam para os Tukano ali no Inebu, e que bebiam muito, tendo mudado de costume por força da ação missionária. Os Dâw, a despeito de não discordarem (possivelmente) da anfitriã, no entanto, nada falaram. Findada a caçaria e a troca entre anfitriões e visitantes, pernoitamos na casa de forno de Lurdes e, no dia seguinte, de manhãzinha, seguimos viagem.

Desde o Inebo, seguimos um extenso trecho até o próximo ponto em que havíamos planejado parar, o Amaná, percurso este que levou quase um dia inteiro para ser concluído, o que nos rendeu conversas sobre assuntos diversos. Enquanto José assumia a direção do barco, Oscar me contava sua



trajetória de vida, preenchida por experiências e serviços realizados em diferentes locais e com grupos os mais variados, o que de acordo com ele o afastou por um tempo dos demais Dâw, mas também lhe proporcionou “conhecer o mundo”. Falou de fatos marcantes, como a violência e pela exploração vivenciadas nos piaçabais e no garimpo do ouro - o único Dâw a ter tido esta experiência, de acordo com ele -, e também do tempo em que trabalhou na prefeitura de São Gabriel da Cachoeira, das viagens mais distantes que fez a Manaus e à Brasília, junto aos missionários protestantes, entre outros eventos importantes de sua trajetória pessoal.

Em meio a estas conversas, Oscar sinalizava para mim diversos igarapés conhecidos e nomeados (Iassí, Inajá, Arumã, entre outros) muitos deles identificados através de sua foz, ou por algum outro referencial da paisagem local como lajes, cachoeiras, serras, praias, etc. Parte destes pontos era lembrada por ser locais de nascimento dos Dâw (entre eles, o do próprio Oscar, que havia nascido no igarapé Inajá), como também locais de “colocações” (normalmente vinculadas ao nome do patrão que as administrava), tratando-se de pontos de armazenamento da piaçava bem como acampamento da população extrativista. Toda esta extensão, que vai desde o Inebu (próximo à foz do Curicuriari) até à região do Amaná (já no médio curso deste rio), é muito pouco habitada - provavelmente em função de sua baixa piscosidade -, diferentemente do que ocorrera décadas antes, quando o Curicuriari era amplamente utilizado e ocupado em razão do comércio extrativista.

Chegando ao Amaná, uma curva de rio onde se encontra grandes pedras planas, rentes à margem direita do Curicuriari, havendo também um igarapé homônimo nas proximidades, aportamos e nos estabelecemos ali, em uma pequena casa sem paredes e coberta por folhas de caraná, utilizada por pescadores e demais viajantes. A esta altura, imaginava que descansariamos em razão do longo percurso percorrido, o que não ocorreu. Tendo montado acampamento, Oscar e José logo iniciaram o preparo de mais ipadu e café, e, paramentados com instrumentos de caça, seguimos de barco ao igarapé Amaná, onde passaríamos boa parte da noite até a madrugada “focando”

animais terrestres nas encostas e “pescando” com a zagaia. Atividades as quais eu não tinha a menor capacidade de executar de modo eficiente, restando-me apenas observar Oscar e José e fazer contra-peso na parte de trás do barco - o que também não me impediu de cair no igarapé, rendendo risadas dos outros dois.

Tendo voltado ao Amaná com peixes (tucunarés, traíras, entres outros) e uma paca abatida por Oscar, carregamos novamente o barco e seguimos rumo ao Tumbira, uma comunidade Tukano, a última em toda a extensão do rio Curicuriari<sup>75</sup>. Durante a viagem, Oscar falara bastante a respeito de Bené, o capitão do Tumbira, demonstrando ter uma relação de longa data com pessoas desta comunidade. Antes de chegarmos, Oscar e José ensaiaram a forma como iriam proceder a apresentação de nosso grupo e, depois, a negociação para “tirarmos” ipadu. Semelhante à forma como aconteceu nos outros pontos, fui colocado para tomar frente na apresentação, desta vez um tanto quanto atrapalhada, por parte de todos, tal como consta no caderno de campo:

*“Fomos chegando e ele [Bené] até então me chamava de pastor. Oscar me apresentou a ele como pescador, e depois eu disse que era pesquisador. Antes mesmo de chegar, José e Oscar alertavam para eu ir na frente – era eu quem negociaria o ipadu. Naquele momento eu pensava ainda que Oscar iria me apresentar, mas ele e José diziam era para que eu tomasse a frente. De fato, logo que chegamos parecia que a recepção era para mim. Fomos chegando, Bené apresentou rapidamente algumas casas da comunidade e seus respectivos donos. Quando passávamos no centro comunitário, todo pintado aos moldes tradicionais (...) ele começou a falar da perda que os antigos sofreram por causa dos missionários salesianos. Falou que os mais antigos sofreram com isso, e que hoje os adornos cerimoniais e as coisas que tinham estão em um museu lá na França, e o professor disse que para retirarem os objetos de lá seria preciso fazer uma guerra com eles. Foi ele quem começou esta conversa. Mas depois de fazer duras críticas a estes*

<sup>75</sup>Este rio, no entanto, é bastante extenso, de modo que o Tumbira encontra-se ainda no seu médio do Curicuriari.

*salesianos antigos, sem apresentar nenhuma contradição nos termos começou a falar sobre seu compromisso com Deus e sua diferença para com aqueles que não tinham Ele no coração, e que consequentemente iriam para o inferno (caderno de campo, 07/12/12)."*

Tendo nos acompanhado até a frente de sua casa, fizemos uma refeição farta com Bené e seus parentes próximos, conversando a respeito daquela comunidade, bem como da viagem que vínhamos fazendo, de São Gabriel, de minha estada em Waruá, etc. Vale destacar que, neste momento, Oscar e Bené puseram em dia suas conversas, ainda que não as pudesse entender pelo fato da conversação ter sido feita em nheengatu. Encerrada a refeição, perguntei a Bené se ele não teria ipadu para nos vender, o que ele estranhou, tal como previam antecipadamente os Dâw. Chegou a desconfiar que pudesse se tratar de um agente federal, como me disse logo depois, uma vez que por determinações destes, estavam teoricamente proibidos de comercializar a coca, ou mesmo ter mais que quarenta pés da planta em cada comunidade. o que em muitos aspectos vai contra o modo tradicional do uso feito pelas populações rionegrinas<sup>76</sup>. Tendo negociado um valor - o qual não registrei, no entanto -, Bené nos autorizou a irmos, no dia seguinte, à sua área de plantação para "tirar" coca; Oscar e José, de acordo com o próprio capitão do Tumbira, já sabiam "o caminho da roça", literalmente. Bené ainda nos emprestou a pedido de Oscar, uma pequena canoa, que cabia no barco à rabeta e serviria para nos locomovermos pelo igarapé Abio, o próximo ponto de parada, tal como fora planejado no roteiro da viagem.

Fomos então eu, José e Oscar à outra margem do Curicuriari, onde está localizada a roça de Bené. O montante de coca a ser tirado seria para nos abastecer durante dois dias em acampamento de caça, no Abio. Após os dois Dâw tirarem as folhas de coca - enquanto eu aguardava no barco -, partimos rumo ao referido igarapé, localizado um pouco antes do Tumbira, porém tendo

<sup>76</sup>A criminalização da plantação e comercialização da coca se deve, em muito, à sua transformação em cocaína, substância que, no entanto, foge completamente à lógica de uso das populações indígenas locais, tanto no que tange à produção como ao consumo, ao simbolismo e aos usos medicinais feitos por estes grupos.

uma ampla extensão, a qual levamos cerca de quatro horas para chegar até metade de seu curso, local onde Oscar e José decidiram estabelecer acampamento. Os dois dias que ali permanecemos foram completamente preenchidos por atividades envolvendo a caça e a pesca. Tal como registro no caderno de campo:

*“Chegamos no final da tarde no ponto em que iríamos ficar. Oscar já saiu para pôr malhadeira, José ficou arrumando as coisas, e eu tentando ajudar (...) De noite, Oscar saiu antes e só voltou de madrugada, José saiu algumas vezes (acho que foi ele quem pôs a malhadeira), e à noite saímos eu e ele para “focar”. Subimos o rio para procurar paca e peixe também (caderno de campo, 07/12/12)”.*

Destaco, desta incursão feita com José, a maneira como meu companheiro realizava tais atividades. Utilizámos as lanternas somente para observar troncos, galhos e outros obstáculos para a canoa, mas José, estando com uma lanterna amarrada à cabeça e conectada por um fio a um botão interruptor acoplado à sua cintura, movimentava seu foco luminoso de maneira constante e muito rápida, de um lado para o outro, procurando sob as encostas e matas rentes à margem alguma paca que porventura focasse a luz - momento em que a luminosidade da lanterna reflete o olhar do animal, e o caçador e caça fixam seus focos um no outro, tendo então o primeiro a oportunidade de abater o segundo. Já na descida do igarapé rumo ao acampamento, José encontrou uma paca, porém, na hora de atirar, sua arma “recusou” o tiro; a paca escapou para a outra margem, quando então quase perdemos a caça por eu não ter tido habilidade suficiente para transportar a tempo José para o outro lado. Mesmo com minha demora - diante da qual José manteve-se tranquilo e silencioso - ao chegarmos perto da outra margem José ainda teve a oportunidade de focar mais uma vez o animal, desta vez abatendo-o. Voltando ao acampamento, as malhadeiras de pesca ainda ficariam instaladas por toda a madrugada nos pontos mais acima do Abio, sendo que na manhã seguinte, seriam retiradas por Oscar e José, logo cedo.

Durante o resto da noite, toda a caça e pesca abatida começava a ser “moqueada” no acampamento, ou seja, assada e desidratada através de seu manutenção sob fogo constante, ao longo de dois dias.

O segundo dia no igarapé Abio, assim como o primeiro dia, foi de bastante esforço - desta vez ainda mais intenso para mim, que fiquei de controlar o fogo do moqueado durante todo o dia. Enquanto estávamos nesta expedição, ambos os Dâw trabalhavam arduamente e, como pude perceber no desenrolar da viagem, buscavam conseguir o máximo de carne de caça e peixe possível, pois que seriam distribuídos em seus respectivos grupos locais. Não obstante a energia que despendiam nestas idas e vindas, de dia e à noite, instalando malhadeiras e caçando com espingarda e zagaia tudo o que podiam, ainda tínhamos tempo para papear a respeito de diversos assuntos, como as discrepâncias entre o modo de ser “do índio” e “do branco”, bem como ouvir as dúvidas dos Dâw a respeito do mundo daqueles. Quanto a isto, suas principais intrigas giravam em torno das palavras em português, perguntando-me sobre palavras as mais corriqueiras, se elas existiam ou não, para então se precaverem de que outros não os “malinassem” por estarem “falando errado”; havendo também dúvidas sobre a geopolítica do branco - os estados, o governo, o país, entre outros conceitos territoriais por nós já naturalizados.

A religião evangélica tomava grande parte das conversas, muitas vezes iniciadas por Oscar e José, que comentavam a respeito da “Única Verdade”, dos costumes corretos e dos incorretos, da origem do mundo a partir do Evangelho, etc. Ao que, no entanto, não deixavam de me interpelar sobre o que lhes diziam estar escrito na bíblia e a atualidade e os detalhes de lugares e personagens ali mencionados. Assim, por exemplo, José me perguntava se Jerusalém também tinha grandes rios, se lá podia pescar como nos rios da região, reflexão um tanto quanto semelhante a de Oscar, que quando narrou o dilúvio bíblico, o fez através de toda fauna e flora típicas da região amazônica, como se estivesse falando dali. Ao mesmo tempo em que se interessavam pela mitologia cristã-ocidental presente na bíblia, sobretudo no Evangelho, da minha parte eu os interpelava sobre a mitologia ameríndia presente nas histórias dos

antigos, ao que os Dâw se interessavam em conversar, ainda que o fizessem muito menos se comparado ao interesse pela moral e religião evangélicas.

Findada a caçaria no Abio, as carnes estando salgadas e os moqueados devidamente armazenados (o que, no entanto, não evitou que parte dele estragasse, pois que não foi completamente assado) retornamos ao Tumbira, desta vez apenas para comprar mais ipadu a ser consumido na viagem e levado à comunidade - tendo sido encomendado por meus anfitriões um montante das folhas de coca. (Em Waruá, diziam, não se podia plantar porque uns passam a roubar dos outros, causando muita confusão.) Desta vez, pude acompanhar Oscar e José até a roça de Bené, e assim fomos adentrando pelos caminhos e plantações das pessoas do Tumbira até chegarmos a um terreno desnivelado, com diversas plantas de coca. Enquanto tirávamos as folhas, um tanto quanto rápido para nos agilizarmos, Oscar e José me interpelavam sobre o que outros Dâw me contaram sobre as histórias dos antigos, e conforme eu ia narrando as histórias, eles iam averiguando as partes que estavam corretas e as que não estavam, corrigindo-as. Tendo extraído a coca, e Oscar e José acertado uma negociação a ser feita com Bené em Camanaus, ou em São Gabriel, para saldar a dívida, nos preparamos, enfim, para voltar.

A viagem de volta passou pelos mesmos pontos da vinda, conquanto o propósito das paradas na descida do rio fossem apenas comer e dormir. Ao cabo de cinco dias realizamos todo o percurso, conforme havíamos planejado antes de sair. As pessoas do grupo local em que eu estava me receberam alegres e curiosas, tanto pelas histórias como pelos resultados das caçadas ao longo da viagem. Ao final do campo, ainda foi realizado um culto coletivo na igreja, no qual, desta vez, fui intimado a participar da roda de orações, estando lá também Oscar e outros. Já no último dia, junto ao grupo local, fizemos um breve churrasco, não com a carne abatida - visto que ficou com os seus respectivos caçadores, pertencentes a outro grupo local - mas com frangos, recurso a qual os Dâw recorrem em função da escassez de caça - e influência do pólo urbano - nas proximidades de Waruá.





Figura 07: Trecho percorrido ao longo da viagem pelo rio Curicuriari.



## Considerações finais

Ao iniciar esta pesquisa com uma revisão crítica sobre duas importantes narrativas ocidentais, *fundantes* das descrições a respeito das populações rionegrinas – a saber, os relatos de viagem produzidos por Ignacio Szentmartonyi (Wright, 2005:38) e Curt Nimuendaju (1982[1927]) – foram destacados determinados *tropos* do imaginário ocidental bem como do imaginário nativo (especificamente, das populações das famílias linguísticas Tukano Oriental e Arawak), que, uma vez hibridizados, narram uma versão “oficial” sobre a ocupação histórica das populações indígenas no rio Negro, distribuindo seus respectivos pesos neste contexto mais amplo. Ao que esta pesquisa se propôs investigar, encontramos na versão oficial assimetrias no que diz respeito à participação, contribuições e agenciamentos das populações da família linguística Tukano e Arawak, e as populações Guaviare-Japurá. Estas últimas, tiveram sua voz e protagonismo destacados nesta pesquisa, o que nos permitiu observar o viés Tukano e Arawak centrados da oposição “mata”/“rio” e seus desdobramentos dentro do corpo etnológico regional.

Levando a diante este recorte epistemológico, ao mesmo tempo que político (pois que tenta abrandar assimetrias descritivas), buscou-se utilizar o termo Guaviare-Japurá, proposto por Silva (2012), para nos referirmos a um macro-grupo linguístico que, até então, foi nomeado (e, portanto, definido) por meio de designações pejorativas e indiferentes a autoatribuições - como é o caso dos termos “maku” e “kamã” (este último outrora atribuído aos Dâw, especificamente), já estabelecidos no jargão acadêmico e regional. Buscou-se, assim, atenuar tais termos, ou mesmo substituí-los por um outro que, a despeito de não ter a devida inteligibilidade diante das populações que contempla, tem a vantagem de evitar preconceitos e naturalizações a respeito dos Nükak, Kákua, Hupd’äh, Yuhupdeh, Dâw e Nadöb.

Tendo realizado esta primeira etapa de revisão crítica sobre relatos de viagem assim como sobre convenções científicas e regionais a respeito dos Guaviare-Japurá, no segundo capítulo busquei contemplar as informações empíricas, a partir de etnografias e relatos sobre estes grupos, destacando,

porém, as discontinuidades que as similitudes entre eles, ainda que estas não deixem de ocorrer. Neste sentido, foi possível observar diferenças pontuais - dignas de nota, no entanto - a respeito da organização social, das apropriações do meio ambiente e de 'proficiências' pautadas e mobilizadas de formas distintas pelos diferentes grupos Guaviare-Japurá. Este esforço, de atentar para discontinuidades antes que continuidades, foi feito no sentido de complexificar o entendimento comum - ou generalista - que se têm sobre o referido o macro-grupo, enquanto tal.

Foi destacado, neste sentido, entre os Nükak: a atividade primordial da coleta - antes que a caça -, bem como a inexistência de relações contratuais e de regateio junto a grupos Tukano e Arawak, o que diverge em muito dos demais contextos Guaviare-Japurá. Quanto aos Hupd'äh, Yuhupdeh e Kákua, "grupos paradigmáticos" nas descrições a respeito do macro-grupo em questão, destaco a existência de duas seções exogâmicas operando sua organização social (mas não só elas), algo que, até onde pude notar, não acontece entre as demais etnias aqui contempladas. Já entre os Nadöb, destacamos a orientação matrilinear dos grupos locais, algo observado por diferentes etnólogos em diferentes épocas, bem como a existência de grandes malocas em seus grupos regionais. No que se refere aos Dâw, foco deste trabalho, poderíamos destacar a existência de um único grupo regional, que se confunde com a própria comunidade; e a proeminência das mulheres na organização social do grupo, abrاندando assim as prescrições patrilineares dos clãs, posto que reduzidos (ou mesmo extintos, como aconteceu com vários deles) em razão do alto índice de mortalidade entre os homens, ocorrido ao longo do século XX.

Não obstante tais discontinuidades, realizei ainda no segundo capítulo um rápido panorama da atuação missionária protestante em cada contexto Guaviare-Japurá, tendo sido destacadas, desta feita, correspondências (não desconhecendo também as diferenças, evidentemente) significativas da atuação religiosa, dentre as quais destaco a criação de "comunidades" e "povoados", o assistencialismo na saúde e na educação escolar e, no que toca a atuação junto aos Dâw, especificamente, o incentivo à autonomização da produção da

farinha, a intermediação de produtos extrativistas e a luta obstinada pela interdição do uso do álcool.

Após a revisão de todo este material bibliográfico, o terceiro e quarto capítulos foram destinados à parte propriamente etnográfica da pesquisa. Iniciei esta segunda parte com um enfoque destinado ao contexto do Médio Rio Negro, onde estão localizados os Dâw, buscando perceber as relações que as pessoas deste grupo estabelecem dentro da comunidade assim como para fora dela. Quanto à vivência em seu interior, foram percebidas distâncias sociais relevantes, evidenciadas através da divisão de Waruá em bairros, o que denota a presença de grupos locais operando a organização social do coletivo Dâw. Para fora da comunidade, especialmente na cidade de São Gabriel da Cachoeira, mas também nas comunidades e sítios vizinhos, outros tipos de relação estavam em jogo. Neste sentido, a rede organizada em torno da igreja e missão protestantes, a utilização de aparelhos e equipamentos urbanos, e as relações de contrato e prestação de serviços, eram mobilizados pelos Dâw junto a pessoas de grupos os mais diversos.

Entre estes grupos figuram os vizinhos Baniwa e Koripako das comunidades de Yamado e Ceware, respectivamente, com os quais os Dâw entretêm relações de amizade, em função do evangelismo em que estão engajados, tratando-se de “irmãos em Cristo”. Quanto aos Baré, são tidos pelos Dâw como patrões em um passado não tão distante. Atualmente, ainda que a patronagem não se afigure mais com um tipo de relação predominante na vida social dos Dâw, tem ainda influências e intercâmbios junto a estes, tal como se perceber nas relações de conjugalidade com pessoas desta etnia. No período em que estive em campo, o capitão de Waruá era um Baré, casado com uma mulher Dâw.

No que diz respeito aos Tukano, desde uma perspectiva dâw, a etnografia exposta no terceiro e quarto capítulos traz à tona elementos marcantes de uma hierarquia em que ambos os grupos parecem negociar para ver quem irá assumir a condição de superioridade. Neste sentido, a própria existência de Waruá, frente aos pequenos sítios Tukano, serve de mote para que os Dâw se coloquem à frente destes, e não o contrário, como muito se

observa a respeito da relação entre ambos. Por outro lado, uma vez em território Tukano, os Dâw demonstram abdicar destas prerrogativas de superioridade, em alguma medida evitando contrariar a disposição dos Tukano ao tratá-los como grupos hierarquicamente inferiores, algo que se tornou evidente na etiqueta das visitas observadas durante a viagem ao rio Curicuriari, ocorrida no final da pesquisa de campo. É a partir deste tipo de relação com os Tukano, também, que os missionários protestantes vêm justificando parte de suas políticas junto aos Dâw, incentivando-os a produzirem sua própria farinha de mandioca e criando condições para que ascendam a uma condição outra que não aquela marcada pelas relações “tradicionais” – hierarquicamente orientadas - entre estes grupos.

No quarto capítulo, busquei trazer à tona elementos importantes das narrativas Dâw sobre sua história, entre os quais destaco o marco do evangelismo - e a subsequente intervenção sobre o uso do álcool, em grande medida - enquanto um elemento central da etnohistória do grupo. Por outro lado, a pesquisa de campo - em consonância a etnografias elaboradas por agentes antropólogos-missionários - revelou outros “Tempos” marcantes da narrativa histórica dâw, e que vêm à tona para dar inteligibilidade ao momento atual em que vivem. Assim, o “Tempo dos Antigos” e, posteriormente, o “Tempo dos Padrões”, contam a trajetória de migração de todos os grupos Dâw, narrativas estas que mesclam princípios da sociocosmologia deste coletivo, como vemos na rota de dispersão ocorrida em função de guerras travadas com a comunidade das onças, com curupiras e com os Nadöb (e, posteriormente, com os Tukano), a princípios de agenciamentos civilizatórios (e mercantis) dos não-indígenas, sobre os quais os Dâw relatam a violência e exploração compulsórias sofridas pelo coletivo, e a grande mudança deste quadro a partir da atuação protestante.

Por fim, apresento o relato de uma viagem que realizei com outros dois Dâw, por iniciativa deles, a partir da qual várias das questões aqui trabalhadas puderam ser experienciadas de uma forma muito singular, como as visitas e trocas em comunidades, sítios e casas de forno dos Tukano, a realização de dcaçarias e pesca, as conversações sobre a missionização dâw e não-indígena

nestes territórios, e a própria realidade da viagem, posto que esta é um marcador importante da “orientação para a mata” deste coletivo. Entretanto, à medida em que fora realizada junto a caçadores, ao mesmo tempo que agentes da ação missionária protestante, servindo-se de barco e canoa para percorrer as margens dos grandes rios (antes que andar pelos caminhos no interior das matas interfluviais, como muito se é observado), trouxemos elementos para pensar a *transformação* agenciada pelas pessoas deste coletivo. Em meio a esta realidade, as querelas e intercâmbios com os Tukano não deixam de ocorrer (tendo eu presenciado a “troca tradicional” da farinha de mandioca dos Tukano pela caçaria promovida pelos Dâw). Da mesma forma, tal como ouvi de diversos Dâw em diferentes momentos e situações, ao realizarem este tipo de viagem, pelos caminhos dos antigos (sejam eles pela mata ou pelos rios - lembrando que fora percorrido diversos pontos de nascimento e de trabalho destas pessoas) sentem-se mais felizes, abrandando os dissabores por vezes vivenciados dentro da comunidade (onde, dizem haver “muita briga”), retornando à mesma com mais estima, mais provimentos e mais histórias a serem contadas para os demais - seja na igreja, nas casas de forno ou no âmbito mais estrito da família nuclear.

## Referências bibliográficas

- AKÍTO, M.M. e KI'MÂRO, T. M. 'ÍSÂ YĒKISIMIA MASÎKE' – O conhecimento de nossos antepassados: uma narrativa Oyé, São Gabriel da Cachoeira, FOIRN, 2004.
- ANDRELLO, G. Cidade do Índio: transformações e cotidiano em Iauaretê. São Paulo: UNESP, ISA; Rio de Janeiro: NuTI, 2006.
- ASSIS, E. "Quando o Fim é o Começo: Identidade e estigma na história do povo Dâw no Alto Rio Negro", UFAM (Tese de mestrado), 2006.
- ASSIS, L. "Patrões e Fregueses no Alto Rio Negro: as relações de dominação no discurso do povo Dâw", UFAM, 2001 (monografia de graduação)
- ATHIAS, R. Territoriality and Space among Hupd'ah and Tukano of the Uaupés River Basin. **Estudios Latinoamericanos**, Varsovia-Poznan, v.23, 2003.
- \_\_\_\_\_. As relações entre os Hupd'ah e os Tukano: diferenças, hierarquias e desigualdades, 2011 (tese de doutorado).
- AZEVEDO, M. "Urbanização e migração na cidade de São Gabriel da Cachoeira, Brasil (paper apresentado no XV Encontro Nacional de Estudos Populacionais, EBEP, Caxambu, MG, 2006.
- BACCHIDDU, G. Gente de Isla – Island People: an ethnography of Apiao, Chiloé, Southern Chile. University of St. Andrews (tese de doutorado), 2007.
- BIRD-DAVID, N. "Beyond "The Original Affluent Society": A culturalist reformulation", **Current Anthropology**, vol. 33, n.1, 1992.
- CABALZAR, A. "Descendência e Aliança no Espaço Tuyuka. A noção de nexos regional no noroeste amazônico". **Revista de Antropologia**, São Paulo:43(1). pp. 61-88, 2000.

CABALZAR, A. Filhos da Cobra de Pedra: organização social e trajetórias tuyuka no rio Tiquié (noroeste amazônico), UNESP; ISA; NuTI, 2009.

CABRERA-BECERRA, G., MORCOTE, G., FRANKY CALVO, C., CAVELIER, I. "Las palmas entre los grupos cazadores-recolectores de la Amazonía Colombiana". In. **Caldasia**, v.20, fasc.1, 1998.

\_\_\_\_\_. "Gentes con cerbatana, canasto y sin canoa" **Nomadas**, Colombia:ABR, n.10, 1999.

\_\_\_\_\_. Apuntes para una historia de los protestantes y su actuación, p.509 In: **Upper Rio Negro: Cultural and linguistic interaction in northwestern amazonia**, FUNAI, Museu Nacional, 2013

CAPIBERIBE, A. Batismo de Fogo: Os Palikur e o Cristianismo. FAPESP, NuTI, 2007.

CAYÓN, L. Penso, logo crio: a teoria makuna do mundo. UnB (tese de Doutorado), , 2010.

CUNHA, M. C. História dos índios no Brasil, São Paulo, FAPESP, 1992.

DIAKURU, A. e KISIBI, D. Bueri Marĩriye: os ensinamentos que não se esquecem, São Gabriel da Cachoeira, FOIRN, 2006

EPPS, Patience. **Grammar of Hup**. Charlottesville, University of Virginia, 2005 (tese de doutorado)

FAUSTO, Carlos. **"Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia"**. São Paulo:Edusp, 2001.

FOIRN/ISA, "Mapa-Livro – Povos Indígenas do Alto e Médio Rio Negro: uma introdução à diversidade cultural e ambiental do noroeste da Amazônia brasileira". São Gabriel da Cachoeira: FOIRN, São Paulo: ISA, 1998.

FRANKY, C. Mi gente, la otra gente y los outros: identidad y cambio cultural entre los nukak de la amazonia colombiana, **Revista de Antropología y**



**Arqueología**, Universidad de Los Andes, Vol. 12, n.1-2, 2000.

FUNAI/PPTAL/GTZ "Levantamento Etnoecológico Maku: Terra Indígena Paraná do Boá-Boá", 2008

GALVÃO, E. "Encontro de sociedades: Índios e brancos no Brasil". Paz e Terra, 1979.

GOLDMAN, Marcio & LIMA, Tânia Stolze. Como se faz um grande divisor?. In: GOLDMAN, M. *Alguma Antropologia*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará. 1999.

GOMES, M. "Nadab do Rio Negro: Quem foi e quem é?" In: **Revista Antropos**, v.2, ano 1, 2008.

HOUAISS, A. *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Instituto Antônio Houaiss, 2002

HUGH-JONES, S. "The gun and the bow. Myths of white men and indians". **L'Homme**, 28(106-107):138-155, 1988.

ISA – Instituto Socioambiental, **Povos Indígenas do Brasil**: <http://pib.socioambiental.org/pt>

KELLY, J. Notas para um teoria do 'virar branco'. *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 11(1): 201-234.

KOCH-GRUNBERG, T. **Dois anos entre os indígenas: Viagens no noroeste do Brasil (1903/1905)**, Manaus: EDUA/FSDB, 2005.

LASMAR, C. **De Volta ao Lago de Leite: Gênero e transformação no Alto Rio Negro**. São Paulo: Editora UNESP, ISA; Rio de Janeiro: NuTI, 2005.

LEMOS, A. O Centésimo Dâw, <https://www.youtube.com/watch?v=VehcR0EP8gc> , 2000.

LÉVI-STRAUSS, C. O cru e o cozido (Mitológicas v. 1). São Paulo: Cosac Naify, 2004.

MAIA, P. "Desequilibrando o convencional: estética e ritual com os Baré do alto rio Negro (AM)", UFRJ-Museu Nacional, 2009. (tese de doutorado)

LOLLI, P. "As redes de trocas rituais dos Yuhupdeh no igarapé Castanha, através dos benzimentos (*mihdiid*) e das flautas Jurupari (Tí)". (tese de doutorado), São Paulo:USP, 2010.

MAHECHA RUBIO, D.; FRANKY, C.; CABRERA-BECERRA, G. "Los makú del Noroeste Amazónico" En: **Revista Colombiana De Antropología**, 85-132, 1997.

MARQUES, B. R. "Figuras do movimento: os Hupda na literatura etnológica do Alto Rio Negro" Rio de Janeiro, PPGAS-MN/UFRJ, (tese de doutorado), 2009.

MEIRA, M. O tempo dos padrões: extrativismo, comerciantes e história indígena no noroeste da Amazônia, **Lusotopie**, 173-187, 1996.

MELATTI, J. C. **Índios do Brasil**, São Paulo: Edusp, 2007.

MÉTRAUX, Alfred. The hunting and gathering tribes of the Rio Negro Basin. In: STEWARD, J.H. (Ed.). Handbook of South American Indians, v. III, 861-67. Washington: Smithsonian Institution. 1948

MILTON, K. Protein and carbohydrate resources of the Maku Indians of Northwestern Amazonia. *American Anthropologist*, 86(1). 1984. pp. 7-27.

MONTEIRO, L. R. e MACCALLUM, C. A. A noção de "bem viver" Hupd'äh em seu território

SILVA, C. Agnatismo Minimalista: A Organização Social Yuhupdeh em Seu Contexto Alto Rio-Negrino, **Antropos**, Vol. 5, 2012.

MÜNZEL, M. "Notas preliminares sobre os Kaborí (Makú entre o Rio Negro e o Japurá)". **Rev. de Antropologia**, São Paulo : USP, v. 17/20, p. 137-81, 1969-1972.

NAKANO, K. "São Gabriel da Cachoeira: Planejamento e gestão de

territorialidades imbricadas" In. (org.) CASTRO, E. **Cidades na floresta**, Annablume/NAEA-UFPA, São Paulo/Belém, 2009.

NIMUENDAJU, Curt. Reconhecimento dos rios Içana, Ayarí e Uaupés. Relatório

apresentado ao serviço de Proteção aos Índios do Amazonas e Acre. 1982[1927].

OLIVEIRA, A. E. "São João: Povoado do Rio Negro (1972)" In: **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**, n. 58, 1975.

PEREIRA, R.N.R. "Comunidade Canafé: História indígena e etnogênese no médio rio Negro" (UnB), 2007. (tese de mestrado).

PERES, S. C. "Cultura, política e identidade na Amazônia: o associativismo indígena no Baixo Rio Negro, UNICAMP, 2003. (tese de doutorado)

POZZOBON, J. Isolamento e endogamia: observações sobre a organização social dos

índios Maku. Porto Alegre : UFRGS. (Dissertação de Mestrado). 1983.

\_\_\_\_\_. Sociedade e improviso: estudo sobre a (des)estrutura social dos índios Maku. **Museu do Índio**, 2000.

PRATT, M.L. Os Olhos do Império: relatos de viagem e transculturação. Bauru, SP: EDUSC, 1999

RAMIREZ, H. "Família Maku ou Família Uaupés-Japurá?", Encontro da ANPOLL, Belém, 2001.

RAMOS, A. **Hierarquia e Simbiose: Relações intertribais no Brasil**, HUCITEC: São Paulo, 1980.

RIBEIRO, B. **Índios das Águas Pretas**, São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SAHLINS, M. "A sociedade afluyente original". In: **Cultura e razão prática**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004[1972].

\_\_\_\_\_. O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (parte I e II) **MANA 3(1):41-73**, 1997.

SILVA, C. E SILVA, E. **A língua dos Yuhupdeh: introdução etnolinguística, dicionário yuhup, glossário semântico-gramatical**, São Gabriel da Cachoeira, Prô-Amazônia, 2012.

SILVERWOOD-COPE, P. L. "**Os Makú : povo caçador do Noroeste da Amazônia**". Brasília: UnB, 1980. Apresentado originalmente como Tese de Doutorado. 1973, Cambridge University, 1973.

SCHULTZ, H. "Ligeiras notas sobre os Makú do Paraná Boá-Boá". **Rev. do Museu Paulista**, São Paulo : Museu Paulista, v. 11, n.s., p. 109-32, 1959.

SOTOMAYOR, H., MAHECHA, R., FRANKY CALVO, C., CABRERA-BECERRA, G., TORRES LEGUÍZAMO, M.: "La Nutricion de Los Nukak: Una sociedad amazónica en proceso de contacto". In: **Maguare**, v.13, 1998.

TASTEVIN, C. "Os Makú do Japurá" In: "**Tastevin e a etnografia indígena**", Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2008.

VIVEIROS DE CASTRO, E. "Transformação" na antropologia, transformação da "antropologia".. Conferência proferida no dia 24 de agosto de 2011 por ocasião de concurso para professor-titular de Antropologia da UFRJ. **Revista Sopro, n.58**, 2011.

ZAMBRANO, C. El contato con los Nukak del Guaviare, **Revista Colombiana de Antropología**, Vol. XXXI, 1994.

ZUCCHI, A. A New Model of the Northern Arawakan Expansion In: (org) HILL, J. & SANTOS-GRANERO, F. Comparative arawakan histories: rethinking language family and cultural area in Amazonia. University of Illinois Press,

2002.

VIDAL, S.M. "Secret religious cults and political leadership: multiethnic confederacies from Northwestern Amazonia" In: (org) HILL, J. & SANTOS-GRANERO, F. **Comparative arawakan histories: rethinking language family and cultural area in Amazonia**. University of Illinois Press, 2002.

WAGNER, R. **A Invenção da Cultura**, CosacNaify, 2010 (1975).

WRIGHT, R. "História indígena do Noroeste Amazônico: hipóteses, questões e perspectivas. In: (org) CARNEIRO DA CUNHA, M. **História dos índios no Brasil**. . São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

WRIGHT, R. **História indígena e do indigenismo no Alto Rio Negro**, Mercado das Letras, 2005.